noica

o filosofie a individuălitaţii

adrian niţă



serie nouă

74

colecţia de studii şi eseuri – filosofie



paideia

Coperta: Ionuț Ardeleanu-Paici
Tehnoredactor: Mitu Adrian

str. Tudor Arghezi, nr. 15, sector 2
71216 Bucureşti, România
tel: (021)316.82.08
fax: (021)316.82.21
e-mail: office@paideia.ro
www.paideia.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
NIȚĂ, ADRIAN
Noica: O filosofie a individualității / Adrian Niță. - Bucureşti : Paideia, 2009
Bibliogr.
Indici
ISBN 978-973-596-526-6

ADRIAN NIȚĂ

NOICA: O FILOSOFIE A INDIVIDUALITĂȚII

Paideia

INTRODUCERE

Într-o notă testamentară concepută în 1980 şi publicată în revista „Viața românească", Constantin Noica doreşte ca cei care se vor interesa de activitatea sa cărturărească să nu țină seama de biografia sa[1]. El consideră că biografia sa „n-are conținut, în bună parte din voință proprie", în condițiile în care el declară aici că şi-a trăit viața în idee, fără rest, adică a avut o viață dedicată filosofiei, ideilor, meditației. Mai mult, declară că este numai în şi prin ceea ce a publicat.

Deşi o interpretare în acord cu teoriile psihanalitice ar putea susține ideile nicasiene din această notă testamentară, la o privire mai atentă ar fi multe de spus despre ideile, explicite sau implicite, susținute aici. În primul rând, filosoful mută discuția încă de la început pe tărâmul

[1] „Notă testamentară. Dacă se va interesa cineva de activitatea mea cărturărească, îl rog să *nu* țină seama de următoarele: 1. de biografia mea, ce n-are conținut, în bună parte din voință proprie; 2. de traducerile mele literare sau pseudo-literare, întreprinse exclusiv din motive exerioare; 3. de două din traducerile mele filosofice, anume cea din Presocratici (partea finală), ajunsă la tipar în condiții cu totul regretabile, precum şi de traducerea din Alexandru din Afrodisia, aflată în manuscris la Academia de Ştiințe Sociale şi Politice. Mi-am trăit viața în idee, fără rest, spre deosebire de alții care şi-o sfîrşesc cu un rest şi care astfel merită să fie regretați. Sînt în ceea ce am publicat. Dacă lucrările mele nu sfîrşesc odată cu mine, voi sfîrşi a doua oară cu ele. Este bine să sfîrşim. Păltiniş 198..." („Viața românească", LXXXIII, nr. 3, martie 1988, p. 10).

ideilor, al operei. El spune „dacă se va interesa cineva de activitatea mea cărturărească”, deci nu dacă se va interesa cineva de activitatea sa în general, adică atât de viața sa cât şi de opera sa. Probabil că această separare trebuie atribuită faptului că filosoful face o distincție absolută între biografie şi operă. Probabil că avea în minte această distincție atunci când a scris nota testamentară, fapt ce l-a făcut să pună, fără să vrea, accentul pe activitatea cărturărească.

În al doilea rând, cum ar putea o biografie să fie fără conținut? Să fie ca viața unui individ fără însuşiri? Dar chiar şi în acest caz, persoana respectivă face într-o zi ceva, în alta altceva. Tot ar exista o serie de fapte care să dea o biografie de o pagină. Să fie o biografie fără conținut una pentru care împricinatul nu vrea sau nu poate să îi dea un conținut? Să ne imaginăm o persoană care şi-a pierdut memoria. Aflat în ceasul scrierii testamentului, nu are ce nota cu privire la destinația bunurilor sale mobile sau imobile. Dar cum, în mod evident, nu acesta e cazul lui Noica, nu merită să zăbovim asupra lui. Să fie biografia fără conținut una care se vrea ştearsă, uitată? Probabil că acesta e cazul lui Noica, ce afirmă explicit că a trăit în idee. Cu alte cuvinte, nota testamentară ar trebui înțeleasă în mod propriu ca fiind ultima dorință cu privire la felul cum posteritatea ar trebui să se raporteze la biografia sa.

În fine, distincția netă efectuată de Noica între biografie şi operă şi dorința sa de a se lua în calcul opera (şi astfel de a se lăsa la o parte biografia) ascunde în ea un element paradoxal. Avem în vedere faptul că este imposibil ca Noica să nu fi cunoscut cele scrise de Schleiermacher şi alți filosofi care s-au ocupat cu hermeneutica. Pentru Schleiermacher fiecare activitate de înțelegere a unui text se doreşte a fi un fel de inversare a actului efectuat de autor. Interpretul urmăreşte că ajungă la intenția de sens a autorului, astfel

încât pleacă de la text şi se întoarce în cele din urmă la text; pleacă de la limbaj şi se întoarce la limbaj, astfel că limbajul reprezintă tot ceea ce trebuie presupus atunci când vrem să înțelegem un text. Aici intervin două aspecte extrem de importante, fundamentale pentru înțelegerea unui text. Textul de interpretat este o porțiune din ansamblul lingvistic utilizat de către o comunitate. Fiecare expresie lingvistică (literă, cuvânt, propoziție) ascultă de o sintaxă preexistentă, fapt ce face ca limbajul să aibă o importantă dimensiune supraindividuală. Acesta este *aspectul gramatical* al interpretării, prin care interpretul are sarcina de a explica expresiile din limbaj în cadrul unei totalități deja existente. Dar orice text este totodată expresia unui suflet individual, ne spune ceva despre autorul textului. Vedem cum acelaşi limbaj, aceleaşi expresii redau şi faptul unei individualități care vrea să se exprime prin intermediul textului respectiv. Interpretul are sarcina să înțeleagă virtuozitatea individuală, meşteşugul etalat de autor. Acest aspect tehnic, numit de Schleiermacher *aspectul psihologic*, vizează tocmai capacitatea de pătrundere a unui spirit plecând de la semnele prin care se traduce[2].

Se observă limpede cum funcționează cercul hermeneutic după această teorie: atunci când citim un text, înțelegem un cuvânt numai în relație cu propoziția din care face parte; putem înțelege propoziția numai în raport cu ansamblul de fraze; acesta din urmă este o parte a operei; opera este inseparabilă de biografia autorului; biografia trebuie văzută într-un context social, economic, politic etc. În mod reciproc, înțelegem biografia unui autor prin referire la opera sa; înțelegem opera ca fiind inteligibilă doar pentru că avem cunoştințe despre părțile ei importante;

---

[2] J. Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993, pp. 88-90.

frazele sunt înțelese numai prin înțelegerea propozițiilor; propozițiile sunt înțelese în relație cu cuvintele din care sunt alcătuite.

Ideea că textul este o expresie a vieții sugerează foarte bine relațiile profunde dintre operă şi biografie, fapul că separarea lor este imposibilă, chiar şi atunci când dorința, explicit formulată de autor, este aceea de a se lăsa biografia de o parte. Numai în acest fel putem azi spune că îl înțelegem pe Noica mai bine decât s-a înțeles el însuşi. Desigur, peste un secol, Noica va fi mai bine înțeles decât îl înțelegem noi azi.

Aceste consderații cu privire la relația dintre biografie şi operă sunt făcute de noi pentru a sublinia importanța cunoaşterii vieții unui autor atunci când ne propunem să-i cunoaştem ideile filosofice. Cazul lui Noica este cu atât mai pilduitor cu cât raportarea la filosoful de la Păltiniş s-a făcut în ultimii ani cu referire aproape exclusivă la viața sa. Majoritatea dezbaterilor din mediile intelectuale autohtone au vizat diferite aspecte controversate ale biografiei celui considerat, pe bună dreptate, cel mai important filosof român: dandysmul, cecitatea etică, scurtul episod legionar, naționalismul, tăcerea complice din perioada comunistă, lipsa curajului de a se opune regimului opresiv comunist, sfătuirea discipolilor de a se abține de participarea la viața socială şi politică a cetății etc.

Cu atât mai puțin este de înțeles afirmația filosofului că biografia sa nu a avut conținut şi că el a trăit numai în idee, fără rest. Chiar dacă este indiscutabil că aşa a trăit, o faptă pe care a făcut-o, oricât de neînsemnată, face parte, fie că el este de acord cu asta fie că nu este, chiar din opera sa. Să ne imaginăm că interpreții au aflat tot ce a făcut Noica într-o anumită perioadă şi au scris despre acele fapte; rândurile acelea scrise de interpreți fac acum

parte, mai mult sau mai puțin paradoxal, chiar din opera sa. Restul de care Noica vorbește în nota sa testamentară, cu referire la alții, nu este un motiv de a-i regreta, ci este .. totul. Viața fiecăruia dintre noi nu este nici neimportantă, nici neinteresantă, ci este tot ceea ce putem avea. Chiar și în cazul în care în rai, paradis, sau cum s-or numai imperiile de dincolo, s-ar scrie cărți, s-ar face opere, tot ar fi necesar să fie înțelese în raport cu faptele de dincolo ale autorilor lor.

Ce poate fi mai fructuos, filosofic sau omenește vorbind, decât individualitatea? Cum ar putea să existe universali fără individuali? Chiar și o lume a universalilor, oare nu ar avea nevoie de niște universali mai mici, mai puțin cuprinzători? Aceștia, la rândul lor, de alții mai puțin cuprinzători, până am ajunge la niște instanțe ale universalilor? Dacă ierarhia îngerilor, elaborată de Toma d'Aquino, ne prezintă câte o specie distinctă la nivelul fiecărui individual, acest lucru este posibil *numai* în cazul îngerilor, adică al unor ființe aparte atât din punctul de vedere a ființei lor cât și din punctul de vedere al locului lor în univers.

Pentru Noica, individualul nu numai că ocupă locul central al propriului sistem filosofic, dar el a încercat încă de la primele scrieri și până la ultimele, să îl reabiliteze, să îl scoată de sub tirania universalurilor. Grija deosebită pe care o acordă Noica individualului vine să sublinieze, dacă mai era nevoie, necesitatea de a înțelege pe dos nota sa testamentară. Cum s-ar putea reabilita individualul dacă nu am fi interesați de biografia unui individual? Cum să i se dea locul central pe care și-l merită în toate ordinele existenței, dacă am face din individual o ființă abstractă, una care nu simte, nu crede, nu iubește, nu urăște?

Avem aici un alt motiv de mirare filosofică tocmai cu privire la locul și rolul filosofului în viața unei comunități.

Dacă se consideră cu filosoful trăieşte sau, mai mult, că trebuie să trăiască într-un turn de fildeş, atunci filosoful apare ca o ființă ciudată, o specie care ar trebui să aibă, după două mii de ani de filosofie, capul mare şi mâinile mici. O ființă care să nu se intereseze de viața sa, de viața cetății, de buna sau proasta guvernare a țării cred că ar părea tuturor o ființă jalnică. Or, nici Noica nu a crezut în posibilitatea unei asemenea ființe. El însuşi a participat la viața politică, el însuşi s-a înregimentat, el însuşi a refuzat în perioada comunistă să facă opoziție etc. Chiar şi acest refuz este semnul unei atitudini politice, este semnul unui crez într-un anumit rol al filosofiei în viața cetății.

Am ajuns iată la tema lucrării de față: relația dintre individual şi general (sau, mai larg, universal). Deşi nu ne propunem o abordare ideologică, este evident că cercetarea noastră nu are cum să fie de o obiectivitate absolută. Ceea ce am încercat să evităm a fost exagerarea, partizanatul pentru o poziție sau alta, exagerările într-o direcție sau alta. Am urmărit tema noastră atât în scrierile teoretice, cât şi în cele mai eclectice, atât în lucrările de tinerețe, cât şi în cele de maturitate. Am avut grijă să evităm a-l judeca pe Noica: nu vrem în lucrarea de față nici să-l apărăm, nici să-l condamnăm. Credem că el însuşi se poate apăra, după cum mărturiseşte chiar ... opera sa.

Deşi s-au scris în ultimii ani câteva lucrări despre Noica, relația dintre individual şi general a fost ocolită. Există însă câteva excepții notabile. Le vom trece sumar în revistă. Pentru Alexandra Laignel-Lavastine, radicalitatea reabilitării individualului l-a condus pe Noica la naționalism. Filosoful de la Păltiniş a dat întâietate ordinii şi unității naționale, astfel încât a eşuat, stricând atât valorile individualității (ca interogare de sine, regăsire a sinelui, respingerea lui „noi" şi a utopiei raționaliste a

planificării generalizate), cât şi a valorilor comunităţii (solidarităţii, specificităţii culturale şi lingvistice)[3].

Realizând o introducere în ontologia lui Noica, Ion Hirghiduş realizează o interesantă remarcă istorică cu privire la teoria nicasiană a individualului: la Noica, individualul reprezintă o sinteză aristotelico-hegeliană în care individualul apare ca având un statut dublu, atât substanţial cât şi atributiv[4].

Pentru Sorin Lavric, reabilitarea individualului este o preocupare obsesivă a lui Noica, urmărindu-l de la primele scrieri şi până la ultimele şi primind o întruchipare definitivă deplină în *Scrisori despre logica lui Hermes*[5].

În interiorul acestei arii tematice ipoteza noastră este că individualul are un rol structural fundamental, asemănător cu cheia de boltă a unei construcţii magistrale: sprijină construcţia, dar un anumit accent mutat face ca

---

[3] Alexandra Laignel-Lavastine, *Filosofie şi naţionalism. Paradoxul Noica*, traducere de Emanoil Marcu, Bucureşti, Humanitas, 1998, pp. 192-193.

[4] Ion Hirghiduş, *Introducere în ontologia lui Noica*, Cluj, Dacia, 1999, cap. IV.

[5] Sorin Lavric, *Reabilitarea individului în filosofia lui Constantin Noica*, *Equivalences*, 2003.

Alte abordări ale problematicii individualităţii se găsesc la: Adrian Niţă, *Reabilitarea individualului*, *Revista de filosofie*, XLIV, 4, 1997, pp. 401-407; I. Pogorilovschi, *Constantin Noica: individualitate şi universalitate*, in I Pogorilovschi (coord.), *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. 1, Bucureşti, Editura Academiei, 2006, pp. 155-170; Virgil Ciomoş, *Le hégélianisme roumaine: Constantin Noica et la* ***Logique*** *de Hegel*, în JL Vieillard-Baron, Yves Charles Zarka (coord.), *Hegel et le droit naturel moderne*, Vrin, Paris, 2006, pp. 215-240; M Diaconu, *Concepţia filosofică a lui Constantin Noica. Etapa de tinereţe*, în Al Boboc, NI Mariş (coord.), *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XIV, Bucureşti, Editura Academiei, 2006, pp. 587-615.

întregul edificiu să se năruiască. Din acest punct de vedere, teoria individualului ne poate oferi un bun punct de intrare în studiul filosofiei lui Noica şi, mai mult, în înțelegerea operei şi biografiei autorului. În puține cuvinte, ipoteza noastră este că individualul nu conduce la naționalism, cum susține Alexandra Laignel-Lavastine, căci relația individualism – naționalism are cu totul alte baze. Avem aici în vedere relația cu romantismul. Deşi vom testa şi o altă ipoteză pe parcursul lucrării, intenția noastră principală este de a vedea dacă nu cumva individualul nicasian este de sorginte romantică.

Este evident că miza lucrării noastre este una specială: din punct de vedere ideologic, vom avea ocazia să vedem în altă lumină naționalismul lui Noica, iar din punct de vedere metafizic, vom putea să înțelegem principalele articulații ale teoriei nicasiene cu privire la individual. Totuşi, să spunem de la început că nu urmărim să efectuăm o cercetare de istoria literaturii, nici măcar de teorie literară, deşi nu putem eluda influențele suferite de Noica dinspre filosofia şi literatura romantică. Apropierea lui de Germania, de filosofia clasică, de potkantianism în special, ne poate oferi un bun sprijin. Aşa se face că vom urmări problema raportului dintre individual şi general cu referire la holomer, în special în *Scrisori despre logica lui Hermes* (în capitolul I), cu referire la ființa de primă instanță, deci în *Devenirea întru ființă* (în capitolul II), apoi aşa cum se reflectă în relația cu idiomaticul (capitolul III) şi, în fine, în exacerbarea individualistă din perioada interbelică (capitolul IV). Vom avea astfel ocazia să punem în evidență câteva trăsături ale individualității pe baza cărora vom putea testa ipoteza noastră de lucru. Analiza raporturilor dintre teoria nicasiană a individualului şi romantism va fi efectuată în capitolul V.

Un cititor avizat va fi observat, desigur, că abordăm tematica individualității plecând de la scrierile nicasiene cele mai târzii spre cele de tinerețe, cu alte cuvinte că ordinea prezentării noastre este inversă în raport cu ordinea cronologică a publicării textelor de către Noica. Dintre motivele care ne-au determinat să procedăm în acest fel, putem prezenta pe următoarele trei. În primul rând, tematica individualității este extrem de importantă pentru Noica, probabil cea mai importantă dintre toate temele metafizice (binele, dreptatea, libertatea, spațiul și timpul, actual-posibil, voința, Dumnezeu etc.). Ultima propoziție din ultima carte publicată de Noica dă seama din plin de acest aspect: „De la individual-general a plecat logica lui Hermes și pe acesta îl regăsesc în miezul ei (...) Cum poate individual-generalul căpăta acest rol „informant"? La fel cum s-a întîmplat în istoria științelor (...) Totul începe cu accelarația. Dar individual-generalul reprezintă, în inerția lumii și a gîndului, tocmai acel individual care a intrat în accelerație (ca exemplarul privilegiat al lui Darwin). Cine nu intră în accelerație nu este – la lucruri, la oameni, ca și la gînduri. Sau „este" în proasta ontologie a inerției, pentru care s-au scris pînă acum mai multe logici decît avea nevoie cultura omului."[6] Avem aici o privire întoarsă asupra întregii sale opere, căci ceea ce numește el în rândurile de mai sus individual-general este o idee ce străbate ca un fir roșu întreaga sa operă. O privire întoarsă pune în evidență mai bine importanța acordată individualului decât lectura cronologică a operei nicasiene.

În al doilea rând, dacă am fi fost interesați de *evoluția* ideilor nicasiene cu privire la individual, probabil că o prezentare cronologică ar fi fost mai potrivită, dar credem

---

[6] Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, București, Cartea Românească, 1986, p. 230.

că dorința de a *înțelege* teoria nicasiană a individualității face din cronologia inversă o idee mai potrivită.

În fine, chiar şi o cronologie inversă poate avea darul de a pune în evidență înlănțuirea ideilor. Să ne imaginăm că ideile formulate de Noica în diferite lucrări formează o înlănțuire cu multiple ramificații, aşa cum un râu are un curs bine precizat, primind mereu apele unor afluenți, aceştia la rândul lor de la alți afluenți etc. Aşa cum putem străbate râul fie din amonte spre aval, fie din aval spre amonte, vom putea să cunoaştem afluenții şi alte elemente ce ne pot interesa, tot la fel se poate face cu ideile filosofice. Probabil că argumentul cel mai important aflat în joc din acest punct de vedere este că abordarea noastră nu este una istorică propriu-zisă, ci una sistematică.

Interesul lui Noica pentru individual, şi dorința de a-i aloca un loc central în raport cu comunitatea din care face parte, în raport cu natura, în raport cu tot ceea ce înseamnă general, se observă limpede în cele cinci încercări de reabilitare ale individualului. Într-un text din 1929, *Logica națională*, Noica arată că problema raportului dintre individual şi general este aşezată pe un cerc vicios: atunci când se susține că individualul trebuie să se subordoneze colectivității se are în vedere un criteriu cantitativ. Colectivitatea este superioară individualului numai din punct de vedere numeric. Dar superioritatea este numai aparentă, căci nu numai că un colectiv nu primează asupra individualului, dar „acesta pare mult mai bine dotat pentru spiritualizare şi desăvîrşire. Căci are multă suplețe şi mai multă agilitate. Materia neapăsîndu-l decît în mică măsură, individul se poate aventura spiritualiceşte, poate impune primatul duhului asupra cărnii, poate transcende."[7] În cazul

[7] Noica, *Logica națională*, în Noica, *Echilibrul spiritual. Studii şi eseuri 1929 1947*, ediție îngrijită de Marin Diaconu, Bucureşti, Humanitas, 1998, p. 42

în care avem de-a face cu generalul dat de națiune, putem observa că națiunile sunt „grave, constrînse, posomorîte". Fiind limitate din toate părțile de materie, națiunile sunt „încovoiate și biciuite" de acestea, neputând niciodată să se spiritualizeze[8]. Exact acesta este sensul rezolvării raportului: deși este adevărat că o națiune se poate însufleți, ea nu se poate spiritualiza, așa cum e cazul cu un individ.

Noica arată că un individ are două posibilități fundamentale, una materială, de viață, de a persista ca individualitate, și alta spirituală, logică, de a se desăvârși ca personalitate. Deosebirea dintre individualitate și personalitate se face pe baza necesităților funcționale diferite ale materiei și ale spiritului. Or, individualitatea, comună omului, animalului și plantei, după Noica, „se naște prin perfectarea spiritului. Și procesul acesta de perfectare se produce grație unui efort de activitate liberă a individului, grație unui efort de cunoaștere și desăvîrșire, printr-o dispoziție mintală – adică logic."[9]

Chiar dacă atât individualul cât și națiunea, consideră Noica, funcționează la fel ca un organism, există o importantă deosebire între cele două entități: individul are capacitatea de a funcționa „de la sine", în vreme ce națiunea funcționează „prin sine". Un individ se poate dezvolta printr-o finalitatea naturală interioară, astfel încât organizarea sa fiziologică nu are nevoie să fie înțeleasă logic pentru a funcționa. În schimb, corpul național este mult mai greu de mișcat, mult prea disident pentru a activa de la sine[10].

Reabilitarea individualului din *De caelo* (1937) pornește de la constatarea că „individul ordinii politice,

---

[8] *Ibidem*.

[9] *Ibidem*, pp. 42-43.

[10] *Ibidem*, p. 44.

pe care noi toți o trăim pînă azi, prezenta acest aspect, paradoxal în termeni: era plin de drepturi, fiind totuşi lipsit de puteri”[11]. Este un individual anemic în fața puterilor anonime (cosmosul, istoria şi masele). Calea de ieşire din această tiranie a generalurilor nu este cea politică, cum pare să lase să se înțeleagă *Logica națională*, ci o cale spirituală. Numai umilința păcatului, numai ispăşirea dată de învinovățire mai poate salva individul contemporan din fața atâtor generaluri care îl pot sufoca.

Dacă în *Logica națională*, individualitatea viza oamenii, animalele şi plantele, în *Sentimentul românesc al ființei* (1978) tema individualității are un sens mai larg: tot ceea ce ființează în mod efemer, toate făpturile de o clipă pot fi grupate sub denumirea de „individuali”. Tot ceea ce a primit chip şi s-a supus devenirii şi dezagregării poate fi un individual, de la marele individ, care este pământul, şi până la o galaxie, de la o societate şi până la viața însăşi. Principala problemă filosofică – problema ființei – se pune tocmai pentru asemenea făpturi de o clipă, iar nu pentru permanențele materiale ori inteligibile[12].

Reabilitarea individualului tocmai aici trebuie să fie realizată, căci în aceste întruchipări de o clipă se poate „împlînta” ființa. Prin sine, individualul nu este nimic, dar fără el ființa ar fi un simplu cuvânt fără conținut. Individualul presupune, în plus, condiția actului şi potenței, dimensiunile temporale, întreaga arhitectonică a ființei ce se construieşte tocmai pe scheletul unei întruchipări individuale ce s-a desprins din haos[13].

---

[11] Noica, *De caelo. Încercare în jurul cunoaşterii şi individului*, Bucureşti, Humanitas, 1993, p. 108.

[12] Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, Bucureşti, Editura Eminescu, 1978, pp. 76-77.

[13] *Ibidem*, pp. 78-79.

O profundă meditație cu privire la raportul dintre individual şi general, marcând totodată cea de-a patra tentativă de reabilitare a individualului, este înfăptuită în *Spiritul românesc în cumpătul vremii. Şase maladii ale spiritului contemporan* (1978). Aici se arată felul cum funcționează un individual pe baza modelului ontologic. Tripleta categorială individual-determinații-general se întâmplă însă în unele cazuri să fie realizată doar parțial, caz în care entitatea respectivă manifestă un fel de boală ontică: catholita, todetita, horetita, ahoretia, atodetia, acatholia. Cazul acatholiei, de exemplu, îi prilejuieşte lui Noica câteva reflecții interesante cu privire la individualitate. Aşa aflăm că individualitatea este desprinderea de „inerția generalității umane" căci nu oricine este un individ. Cum oamenii sunt simple realități particulare din specia „om", ridicarea la generalitate nu este garantată[14].

În fine, adevărata reabilitare a individualului se realizează în *Scrisori despre logica lui Hermes* (1986). Deşi aici nu mai apare expresia „reabilitarea individualului" (ca în în *De caelo* şi *Sentimentul românesc al ființei*), ori „liberarea individului" (ca în *Logica națională*), Noica nu face altceva decât să-şi pună laolaltă ideile sale vechi de câteva decenii şi să elaboreze o construcție speculativă în care individualul, şi în special un anumit fel de individual, joacă rolul cel mai important.

Aflăm astfel că individualul este o împachetare de generaluri, tot aşa cum, de exemplu, Porfir a considerat că este locul de intersecție a cinci generaluri, sau Aristotel, după care individualul este locul de intersecție a zece generaluri. După Noica, individualul este o tăietură în ființa generalului, astfel încât separarea absolută a individualului

[14] Noica, *Şase maladii ale spiritului contemporan*, Bucureşti, Humanitas, 1997, p. 13.

de general este de neconceput[15]. Cel mai clar se observă acest lucru la holomer, ce nu este altceva decât un individual cu toate generalurile lui, adică un individual-general. Aşa că, departe de a fi inefabil, individualul nicasian are tot atâtea nume câte dimensiuni ființiale are[16].

Pagina de jurnal ce mărturiseşte despre aceste preocupări obsesive este mai mult decât grăitoare. Într-o însemnare din, probabil, 1980, el susține că vrea să aducă reabilitarea individualului, dar nu a efemerului, ci a individualului cu măsura lui. Este o încercare de a da sens tocmai clipei, tocmai acelor făpturi de o clipă. Este o încercare îndreptățită de faptul că totul, de la religie şi până la poezie, *y compris* bunul simț, a reuşit să strivească individualul, lucru observabil cel mai bine în logică[17]. Noica are în vedere faptul că în logică un individual este tratat numai din perspectiva formei lui. O propoziție cum este „Socrate este muritor” are aceeaşi formă ca „Elpenor este muritor”.

Într-unul din capitolele finale ale *Scrisorilor despre logica lui Hermes*, Noica arată că logica lui Hermes are în nucleul ei câte un synalethism al individualului. Toate formele logice, fiind obținute pe această bază, îl fac pe Noica să conchidă că avem aici un adevărat *semen formale*, un germen formator[18]. Cum cele patru synalethisme sunt făcute posibile de synalethismul individualului, Noica arată că acesta este făcut la rândul său posibil de cuplajul individualului cu generalul. Este vorba de o cuplare ce se face nu direct, prin integrarea individualului în general sau

[15] Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes, ed. cit.*, p. 54.

[16] Ibidem, p. 57. Vezi şi Noica, *Jurnal de idei*, Bucureşti, Humanitas, 1990, p. 261.

[17] Noica, *Jurnal de idei, ed. cit.*, p. 291.

[18] Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes, ed. cit.*, p. 210

prin confiscarea lui de către general, ci prin mijlocirea şi acoperirea dintre determinațiile individualului şi cele ale generalului. Această acoperire este hotărâtă de unul din cele patru raporturi dintre individual şi general: raportul prepozițional, raportul funcțional, raportul complexității, raportul partitiv şi raportul infinității.

Raportul prepozițional este cel dat de prepoziții: „şi", „sau", „dacă ... atunci", „nici" etc., pe care le cunoaştem din logica lui Ares, la care trebuie adăugate toate celelalte prepoziții. Este deci nevoie de o integrare a spiritului tuturor prepozițiilor pentru a se putea face o operare din interior a raporturilor dintre individual şi general. În acest fel, individualul poate fi în raport de asociere *cu* generalul, în raport de separare *fără* general, în raport de contact, de aşezare *deasupra* generalului, de apropiere sau de depărtare *de* acesta, de desprindere din el, de posterioritate, *după* el, de direcționare *către* ori *spre* acesta, de ajungere *până la* el, de străbatere *prin* el, de rânduire *sub* el, de ființare *în* el.

Al doilea raport dintre individual şi general arată existența unei anumite dependențe funcționale, dar nu între variabile, ca în logica lui Ares, ci între „variații". Aceste variații ale individualului şi generalului pot face ca într-o situație variația să fie nulă în raport cu variația generalului. Astfel, individualul este o constantă de tipul substanței individuale; pentru moderni, generalul este constant, adică având o variație nulă, în vreme ce individualul variază liber. Altă situație arată cum variația individualului poate fi limitată iar cea a generalului ar fi nelimitată, cum e cazul domeniului biologic, în care individualul variază în chip limitat înăuntrul unei specii, în vreme ce structurile de viață pot fi nelimitate, chiar şi raționalitatea este neîngrădită în generalitatea ei, în vreme ce indivizii raționali îşi închid

variația lor de cunoaştere şi gîndire în limitele unor construcții ştiințifice, filosofice sau ideologice[19].

Raportul complexității este cel dintre pluralitate şi diversitate ori, din altă perspectivă, dintre multiplu şi complex: individualul poate prolifera liber, adesea cu riscul de a se pierde într-o oarbă pluralitate. La fel cum e cazul, la Platon, raportului dintre Unu şi Multiplu, tot la fel, individualul şi generalul nu pot fi gândite ca nişte ipostaze distincte. Raportul lor este determinat, din această perspectivă, de funcția lor logică ce face posibil synalethismul individualului, individualul adunându-se din risipire tocmai prin raportare la general[20].

Raportul partitiv susține că partea are capacitatea de a deveni informantă prin faptul că există anumite întreguri care se distribuie fără să se împartă. De exemplu, un organism nu se distribuie fără să se împartă, dar un concept, da; tot la fel, viața, rațiunea, valorile etc. se pot distribui fără să se împartă[21].

În fine, raportul infinității este un temei pentru celelalte feluri de raporturi. Cu raportul dintre nedefinit şi infinit, cu trecerea primului în cel de-al doilea, apare totodată legea, regula. Chiar şi în cazul unor obiecte limitate, se poate observa legea infinității; de exemplu, un izvor are infinitate în sensul că stă sub o lege în act, pe când un ocean nu are infinitate. Un portret pictat are finitudine în el, dar o icoană poartă în ea infinitatea[22].

Cum cercetările de la noi păcătuiesc prin omiterea, intenționată sau neintenționată, a felului cum sunt abordate diferite probleme filosofice în alte spații, credem că nu e

[19] *Ibidem*, p. 214.

[20] *Ibidem*, p. 216.

[21] *Ibidem*, p. 217.

[22] *Ibidem*, p. 218.

lipsit de interes să spunem, în încheierea acestei introduceri, câteva cuvinte cu privire la cele mai importante aspecte metafizice ale individualului. Ne vom referi la: aspectul intensional, aspectul extensional, statutul ontologic al individualității și la principiul de individuație[23].

Aspectul intensionalal termenului „individual" implică determinarea condițiilor necesare și suficiente pentru ca ceva să fie un individual. Sunt astfel implicate una sau mai multe din trăsăturile următoare: a) indivizibilitatea, adică acea capacitate a unui individual de a nu se putea divide în entități de același fel cu specia din care face parte; b) distincția, sau proprietatea individualului de a fi diferit de alte lucruri; c) diviziunea, sau capacitatea individualilor de a divide specia din care fac parte; d) identitatea, sau capacitatea individualului de a rămâne unul și același de-a lungul unei perioade de timp sau dacă avem în vedere schimbările pe care le suferă; e) impredicabilitatea, ce poate fi înțeleasă din două puncte de vedere diferite: în sens metafizic, individualul este o substanță, în condițiile în care este adevărat că substanțele sunt cele care nu se pot predica; în sens logic, individualul este impredicabil în condițiile în care nu stă niciodată pentru un predicat; f) neinstanțiabilitatea, adică proprietatea individualului de nu putea fi instanțiat, așa cum e cazul, în schimb, cu universalii.

Aspectul extensional al termenului „individual" urmărește să elucideze care lucruri sunt individuale, în special în raport cu universalii. În istoria filosofiei, s-au conturat trei mari poziții cu privire la această importantă temă metafizică: a) platonism (sau realism, după cearta universaliilor), după care tot ceea ce există este universal;

---

[23] Vezi J Kim, E Sosa (eds.), *A Companion to Metaphysics*, Oxford, Blackwell, 1995, pp. 238-239.

individualul nu are parte de ființă; b) aristotelism (sau nominalism), în conformitate cu care tot ceea ce există este şi trebuie să fie individual, prin urmare, universalul nu are existență; c) realismul moderat, după care inividualul apare ca fiind substanța primă aristotelică, iar universalul nu este altceva decât ceea ce este dat de trăsăturile substanței prime.

Problema metafizică ce vizează stabilirea statutului ontologic al individualului are ca o primă sarcină determinarea caracterizării ontologice a unui individual. S-au conturat numeroase poziții, după care individualitatea poate fi caracterizată ca: substrat (Bergmann), trăsătură (Boethius, Russell), relație (Castaneda), mod (Jorge Gracia) sau individualul însuşi (Ockham). Altă sarcină ar fi aceea de a se căuta felul distincției ce se obține între individualitate și natura unui individual. De exemplu, după Duns Scott, individualitatea este distinctă de natura individualului, astfel încât putem deosebi în individual două realități: natura şi individualitatea. După Ockham, între individualitate şi natura individualului există o distincție doar conceptuală, cele două fiind de fapt unul şi acelaşi lucru, dar putând fi totuşi separate din punct de vedere conceptual. În fine, după Suarez, distincția dintre natura și individualitatea unui individual este mai puțin decât reală, dar mai mult decât conceptuală.

O formulare generală a principiului de individuație este că acesta vizează a se determina ce face ca un anumit obiect particular să fie exact acel obiect particular. Există două importante teme metafizice aflate aici în joc: individuația substanțială, respectiv individuația trăsăturilor. Din perspectiva individuației substanțiale, se află conturate următoarele poziții principale: a) teoria mănunchiului (bundle theory), ce susține că principiul de individuație

este dat de mănunchiul tuturor trăsăturilor pe care le are individualul (Leibniz, Russell); b) teoria individuației accidentalc, după care anumite proprietăți accidentale sunt responsabile de individualitatea unui lucru (Boethius, Strawson); c) teoria individuației esențiale, ce susține că anumite proprietăți esențiale dau individualitatea: materia (Aristotel), forma (Averroes), haecceitatea (Duns Scott) etc.; d) tcoria individuației existențiale, ce susține că principiul de individuație este existența însăşi (Avicenna). Din perspectiva individuației trăsăturilor, se pot pune în evidență trei mari direcții: trăsăturile sunt individuate a) prin substanța ce are acele trăsături (Toma d'Aquino); b) prin alte trăsături ale substanței cu pricina (Boethius); c) prin ele înselc (Suarez).

Capitolul I

INDIVIDUALUL FORMAL

1. Logica lui Hermes

Nemulțumit că logica lui Ares, adică logica clasică (atât tradiționala logică aristotelică, cât şi logica modernă, matematică), dispreţuieşte individualul, Noica vrea să pună bazele unei logici pe care el o numeşte *logica lui Hermes*. Aceasta se vrea o ştiință caracterizată prin următoarele trăsături:

1. *Caracterul formal*: logica lui Hermes este o ştiință formală, dar, spre deosebire de logica lui Ares, forma nu este un cadru gol, invariabil. „Dar care formă este în joc aici? Uni-forma, firește. Le-am spus [sic] tuturor, inclusiv lui Socrate, uniformă şi aşa cum, în fața morții, toți sîntem o apă și-un pămînt, la fel în fața formelor toate au o culoare cenuşie. Numai că, în loc să punem noi lucrurilor (respectiv muritorilor) uniformă, s-ar putea vedea, cu privirea 'logicii", forma pe care şi-o *dau* ele. Elpenor nu poate trimite la o asemnea 'formă' de muritor, nici Koriskos. Am putea-o căuta la Ivan Turbincă, în relație specială cu moartea cum stă el, dar nici el n-o arată. În schimb, o va arăta Socrate."[24] Noica vrea să susțină necesitatea îmbunătății conceptului de formă. În logica lui Ares, un raționament

---

[24] Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Bucureşti, Cartea Românească, 1986, p. 29.

cum este „Dacă toți *C* sunt *B* şi toți *A* sunt *C*, atunci toți *A* sunt *B*" permite înlocuirea uniformă a literelor cu concepte, astfel încât să se obțină un raționament valid. Literele „*A*", „*B*" şi „*C*" pot sta atât pentru „Socrate", „muritor", „om", cât şi „Elpenor", „muritor" şi „om". Noutatea logicii lui Hermes ar fi că literele (formele) nu pot sta pentru orice. După Noica, există o mare deosebire între o propoziție cum este „Socrate este muritor" şi „Elpenor este muritor". Temeiul acestei profunde deosebiri ține tocmai de teoria individualului, după cum vom vedea mai departe.

2. *Caracterul procesual*: spiritul şi cultura urmăresc prin logică, susține Noica, explicarea, înțelegerea, valorificarea şi integrarea modalităților individuale[25]. Dar aceste modalități individuale stau sub semnul trecătorului, se schimbă, se prefac încontinuu. Despre un cal anumit, despre o frunză din pomul din fața noastră sau despre astrul care tocmai a răsărit nimeni nu afirmă însă că ar fi muritori. Explicația este că această condiție de muritor aparține numai celor care au o „relație activă" cu condiția lor. „Iar atunci nici toți oamenii nu sînt de numit muritori, ci numai cei care *devin* prin ea. Ar putea fi un criteriu pentru ceea ce trebuie să numim concept (iar nicidecum clasă, ori clasă de înregistrare), dacă la acest început nu ne-ar interesa mai mult devenirea decît fixarea logică. Iar devenirea logică este un gînd simplu: ea exprimă acțiunea acelei *forțe dislocante* a rațiunii care face ca un lucru anumit să nu rămînă în aşezarea lui, dar nici să-şi dezmintă, cu transformările lui, capacitatea de a reflecta de fiecare dată întregul."[26]

3. *Caracterul hermeneutic*: logica lui Hermes se vrea o ştiință a interpretării realităților individuale şi a

[25] *Ibidem*, p. 136.

[26] *Ibidem*, p. 37.

realităților generale. Spre deosebire, logica lui Ares este o știință a războiului, a unei lupte dintre individual și general din care individualul iese mereu învins. Învingerea de care vorbește Noica este cea dată de situația inadmisibilă a subordonării individualului în și sub general, întocmai cum într-un război victoria este repurtată de regimente și divizii. Nimeni nu spune că în bătălia de la Austerliz au învins soldatul cutare, împreună cu caporalul cutare, aflați sub comanda căpitanului cutare etc., ci batalioanele lui Napoleon.

Pentru ca individualul să însemne ceva este nevoie de o reinterpretare a raportului dintre parte și întreg, este nevoie ca logica lui Hermes să arate că individualul poate fi în așa fel încât să cuprindă generalul. „În timp ce logica lui Ares era cea a războiului, logica lui Hermes ar fi a interpretării, să spunem. Prima logică așeza partea în întreg, și de vreme ce întregul (clasa uneori, funcția altădată, relația abstractă în fine) reținea totul pentru el, partea devenea o simplă variabilă, disparentă sau oricînd gata să fie sacrificată. În logica lui Hermes, însă, partea – dacă este una a situațiilor logice, iar nu un simplu element statistic – nu mai este indiferentă și revocabilă: ea este de fiecare dată o interpretare a întregului. O carte dintr-o bibliotecă sau măcar mai multe cărți laolaltă, adică o submulțime a bibliotecii-mulțime, nu sînt indiferente. Dacă e vorba de o bibliotecă iar nu de o adunătură de cărți, dacă deci e vorba de mulțimi = caracterizate și nu de mulțimi = grămezi, atunci dintr-o simplă carte sau măcar o singură submulțime a bibliotecii se poate vedea ce este întregul: că e o bibliotecă de istoric, de medic sau de jurist.”[27]

Noica începe schițarea logicii lui Hermes prin punerea în evidență a unor „situații logice”, considerate a fi forme

[27] *Ibidem*, p. 25.

de „electrizare locală” prin care se manifestă logicitatea: repetiția, simetria, asemănarea, proporția, coordonarea, subordonarea, negația şi contradicția. Se arată apoi cum situațiile logice creează anumite câmpuri, prin care diversitatea infinită a lumii poate fi redusă la unitate. Logica lui Hermes ar putea rezulta din această teorie a câmpului logic. Cum un câmp logic este caracterizat drept acea situație în care întregul este în parte, deci nu numai partea în întreg, se poate extrapola această caracterizare asupra întregii logici imaginate de Noica: logica lui Hermes este logica în care întregul este în parte. Putem enumera câteva din exemplele favorite ale autorului *Scrisorilor despre logica lui Hermes*. Într-o grămadă obişnuită, partea este în întreg, aşa cum este un bob de grâu în grămada de roade din magazie. Într-un ceas, orice parte am lua, observăm uşor că partea se află în întreg. Dar nu la fel este cazul situațiilor logice. Aici raportul dintre parte şi întreg este inversat. Să ne gândim la matematică, atunci când avem o problemă de rezolvat, se observă că „întregul problemei este de fiecare dată în parte. Dacă, de pildă, punem o problemă în ecuație, ea este întreagă în ecuația obținută. Ecuația intră în transformare: problema se păstrează în fiecare transformare identică a ecuației. La orice etapă a rezolvării, întregul este prezent, putîndu-se astfel spune că ansamblul creat de problemă este în fiecare parte.”[28] Tot la fel este cazul repetiției, situație în care ceea ce se repetă este şi repetiția de ansamblu; în simetrie se petrece la fel, căci fiecare punct are înscris în el legea de simetrie; în proporție, unde o proporție anumită exprimă întregul câmp al proporționalității etc.

Exemplul favorit al lui Noica este cel al omului, căci în cazul lui părțile sunt în modul cel mai limpede

[28] *Ibidem*, pp. 20-21.

purtătoare de întreg: un om anumit este cu adevărat om atunci când devine o lume. Adevărata măsură a unui anumit individ este atunci când părăseşte condiția lui obişnuită de membru al umanității şi se ridică la nivelul acesteia. Probabil că în creație se observă cel mai clar ceea ce vrea Noica să ne spună aici: „Poetul adevărat este cel care devine la un moment dat Poezia; fizicianul, excedat la început de tot ce se ştie, sfîrşeşte uneori prin a deveni el Fizica. Critica literară de astăzi nu mai acceptă textul drept gata semnificat, ci sugerează ca fiecare cititor să fie Interpretul. Omul moral al lui Kant, parte a comunității, trebuie totuşi să acționeze în aşa fel încît comportarea sa să devină regulă pentru ceilalți. Geniul este definit tocmai prin aceea că prescrie legi în domeniul său de manifestare."[29]

Câteva observații se cer aici notate. În primul rând, Noica are în vedere raportul parte-întreg din două puncte de vedere diferite: atunci când spune că volumul *x* face parte din biblioteca unui jurist (partea este în întreg) şi cazul în care *x* dă seama de întreaga bibliotecă (întregul este în parte). Avem aici două feluri de incluziune şi problema principală este să vedem cum le deosebim şi mai ales cum să o caracterizăm pe cea de-a doua astfel încât să prindem exact gândul lui Noica.

În al doilea rând, o primă şi intuitivă înțelegere a gândului nicasian ar putea fi dat de o importantă, deşi simplă, sugestie logică. Ne putem gândi la două noțiuni ce sunt una în raport cu alta gen şi specie, de exemplu, „trandafir" şi „plantă". Din punctul de vedere al sferei noțiunilor, noțiunea subordonată („trandafir") este inclusă în noțiunea supraordonată („plantă"). Orice fir de trandafir am lua, este evident că avem de-a face cu o plantă, adică cu un lucru vegetal alcătuit din rădăcină, tulpină şi coroană.

[29] *Ibidem*, pp. 21-22.

În schimb, din punctul de vedere al conținutului noțiunilor „trandafir” și „plantă”, noțiunea subordonată („trandafir”) o include pe cea supraordonată („plantă”). Dacă vom considera că trăsăturile unei plante sunt: este membru al regnului vegetal; funcționează pe bază de fotosinteză; are rădăcină, tulpină și coroană, observăm ușor că trăsăturile unui trandafir sunt mai numeroase: este membru al regnului vegetal; funcționează pe baza fotosintezei; are rădăcină, tulpină și coroană; are un miros plăcut; înflorește în luna mai; are ghimpi etc.

Noica introduce apoi în joc unitatea logică fundamentală, *holomerul*, ce este un fel de parte-tot (*holon* (gr.) înseamnă întreg; *meros* (gr.) înseamnă parte). Avantajul acestei noțiuni este că este o unitate logică de la sine activă. Orice altă unitate de la care am pleca are în chip evident nevoie să fie activată. Dacă am pleca de la concept, atunci „școala elementară în cele ale rațiunii ne va spune că trebuie să punem laolaltă două concepte, printr-un act al minții străin de ele, spre a obține judecata. Dacă plecăm de la judecăți, trebuie să înlănțuim, sub anumite condiții și tot din afară, două judecăți spre a face un raționament. Dacă pleci de la propoziție ca o unitate moartă, fără sens propriu, trebuie să legi propozițiile prin cine știe de particule (conective) care le-ar aduna, înmulți și înlănțui. Vrei să pleci de la un sistem de axiome? Atunci iarăși vei interveni din afară, spre a scoate sistemul din inerția lui funciară. Peste tot gîndirea, ca un agent exterior, se dovedește a fi demiurgul.”[30]

Specific holomerului este că se poate disocia în părți din care nu a fost compus niciodată, respectiv un individual și un general. Un holomer cum este Socrate are marca calitate de a se disocia, de a intra în „discluziune”, întocmai

[30] *Ibidem*, pp. 38-39.

ca particulele elementare din fizică, şi va putea da atât invidualul Socrate cât şi gencralul înțelepciune. În cazul unei forme care nu este holomer, iar Noica îl dă mereu ca exemplu pe Elpenor, încercarea de a descompunc această formă nu va duce decât la aflarea unui individual statistic, o simplă subsumare în raport cu generalul. Elpenor este un simplu membru al umanității, spre deosebire de Socrate ce poate închide în el întreaga umanitate.

La un alt nivel al logicii lui Hermes, Noica grupează *krinamenul* (*krinein* (gr.) înseamnă a separa, a distinge, a compara, a judeca), adică uniunea funcțională a individualului şi generalului. Accst cuplaj al individualului cu generalul este procesul disociației, nefiind deci numit „judecată” pc motivul că în logica lui Ares judecata este produsul opcrației opuse, compunerea. Subicctul logic şi prcdicatul logic din logica lui Arcs nu aveau, considcră Noica, incluse în sine ideea procesualității, atât de proprii realității, fie individuale fie generale. Dc cxcmplu, atunci când a apărut viața pe pământ un punct material devinc un individual cuplat cu ceea ce a dcvcnit un general[31]. Sau atunci când a apărut vorbirea articulată, un individual s-a desprins de o realitate generală, în cadrul unui krinamen. Sau, din alt punct de vedere, un om nu este decât ceea ce cstc, dar când îşi află generalul şi se cuplcază cu el, devine un krinamen viu, prin judecată. Exemplul favorit al lui Noica este Socrate. Fie propoziția „Socrate este muritor”. În această propoziție nu avem „Socrate” plus „muritor”, ci trebuie să vedem aici ideea pregătirii pentru moarte a lui Socrate: „Dar acum, transcrisă fiind prin „Socrate se pregăteşte pentru moarte”, propoziția arată, în logicitatea ei, că ea nu defineşte pe Socrate

[31] *Ibidem*, p. 53.

drept o simplă constantă, ci denumeşte *variația* însăşi: viața lui Socrate, sub intimitatea cu moartea şi condiția de muritor, îşi va da determinări anumite şi va intra în variate rapoarte [sic] cu sine. Iar aşa cum individualul intră în variație prin general, acesta şi el variază prin individual (condiția generală de muritor, adică de om care se pregăteşte pentru moarte, devine alta prin Ahile, conştient că şi el va sfîrşi, cum este cu totul alta în pregătirea pentru moarte din Cina cea de taină). Prin krinamen, deci, ies la iveală un individual şi un general, nu numai în indistincția lor, dar – şi aceasta face posibilă cuplarea – în variația lor *solidară*."[32]

Prin introducerea celui de-al treilea termen, determinația, ca un mediu care intermediază între individual şi general, dar care poate să-i învăluie, Noica ajunge la posibilitatea descrierii celor şase tipuri fundamentale de rostire. În fiecare tip apar cuplați numai doi din termenii fundamentali, al treilea aducând precaritatea. Vor exista astfel judecăți de următoarele tipuri: 1. individual-determinații (I-D); 2. determinații-general (D-G); 3. general-individual (G-I); 4. individual-general (I-G); 5. general-determinații (G-D); 6. determinații-individual (D-I). Să spunem câteva cuvinte despre fiecare.

1. *Determinanta* (I-D) contribuie la determinarea unei realități individuale, fiind deci o judecată descriptivă[33]. Întâlnită în narațiune, roman, istorie, acest fel de judecată înlocuieşte inducția, urcă spre lege şi deschide infinitatea determinațiilor individuale către infinitatea determinațiilor generale.[34]

---

[32] *Ibidem*, p. 53.

[33] *Ibidem*, p. 81.

[34] Vezi Ion Ianoşi, *Constantin Noica*, Bucureşti, Editura Academiei, p. 198.

2. *Generalizanta* (D-G) este definitorie pentru cunoaştere. Determinaţiile variate şi aparent libere sunt subsumate claselor de ordin general. Dar cunoaşterea nu se mulţumeşte cu datele obţinute descriptiv, ci pune lucrurile în situaţia de a obţine noi determinaţii, aşa cum e cazul experimentului[35].

3. *Realizanta* (G-I) este judecata ce conduce la realizarea unei legi, la încorporarea în real a unei reguli. Este proprie practicii, în măsura în care se trece direct de la generalul teoretic la realul particular, cum e cazul tehnicii. Dar „practic" înseamnă de asemenea realizarea morală (în sensul lui Kant), astfel încât realizanta face ca o lege sau un imperativ moral să se încorporeze în realitatea vieţii noastre spirituale[36].

4. *Integranta* (I-G) reprezintă aşezarea unei realităţi individuale sub o legitate generală. Este proprie contemplaţiei, prin care logosul narator face loc celui cunoscător, apoi celui operativ, ajungând acum la treapta de logos contemplativ. Acest tip de judecată este prezent de asemenea în cazul ipotezelor sau proverbelor[37].

5. *Delimitanta* (G-D) conduce la nuanţări ale unei legi sau ale unui principiu. Reflectă însuşi exerciţiul culturii, în sens imediat, ce nu modifică lumea, ca realizanta, dar nici nu riscă să se desprindă de ea contemplativ, ca integranta, ci caută modulaţiile nesfârşite ale generalului prin noi determinaţii[38].

6. *Particularizanta* (D-I) aduce aplicarea unor proprietăţi şi particularizarea lor printr-un caz individual. Reflectă faptul civilizaţiei, cu determinaţiile pe care le

[35] Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, *ed. cit.*, p. 81.

[36] *Ibidem*, pp. 81-82.

[37] *Ibidem*, p. 82.

[38] *Ibidem*, pp. 82-83.

rabatem, sau le vedem focalizate, într-un individual, investit astfel cu bogăția lor[39].

Prin punerea accentului pe termenul lipsă, în cazurile discutate mai sus, se ajunge la ceea ce Noica numeşte o adevărată metodologie logică. Astfel, în căutarea generalului, cu determinanta, vom regăsi inducția; în căutarea individualului, cu generalizanta, vom afla deducția; căutând determinațiile, cu realizanta, vom afla logica invenției; ridicarea la general fără mijlocirea determinațiilor, cu integranta, vom afla modelele ipotetico-deductive ale ştiinței; limitarea la general, în condițiile refuzului individualului, cu delimitanta, se găseşte arta simbolizării; în fine, carența generalului din particularizantă ajunge la teoria sistemelor şi la cibernetică.

Să observăm o particularitate a terminologiei proprii logicii lui Hermes: Noica introduce noțiunile de „holomer", „krinamen" şi „synalethism" ca şi cum în logica lui Ares ar fi introduse noțiunile „termen", „judecată" şi „raționament". Cititorul, familiarizat cu logica lui Ares, pe care a învățat-o la şcoală, are tendința de a echivala cele două serii de noțiuni. Această echivalare, ce duce la dificultăți insurmontabile de înțelegere a gândului nicasian, este însă complet eronată. Holomerul este şi nu este termen în logica lui Ares. Este termen dacă avem în vedere o noțiune cum este „Socrate", dar nu este termen dacă ne referim la noțiunea „Elpenor". Krinamenul este şi nu este judecata din logica lui Ares. O propoziție cum este „Socrate este muritor" este după Noica un krinamen, dar o propoziție ca „Elpenor este muritor" nu are acelaşi statut logic. Se manifestă aici o echivalență nesimetrică, în cuvintele lui Noica, o identitate unilaterală: holomerul este

---

[39] *Ibidem*, p. 83.

termen, dar nu orice termen este holomer; krinamenul este judecată, dar nu orice judecată este krinamen.

După determinarea unității logice (holomerul), după determinarea operației logice fundamentale (disociația) și după determinarea primei forme logice (krinamenul) urmează determinarea celei de-a doua forme logice – *synalethismul* (în grecește *syn* înseamnă „împreună cu" iar *alethe* înseamnă „adevăr"). Synalethismul este o înlănțuire de propoziții, asemenea raționamentului din logica lui Ares, dar cu o schemă logică, structură și elemente complet diferite. Raționamentul clasic este o înlănțuire de judecăți în vederea obținerii de noi adevăruri, astfel încât este alcătuit din premise și concluzii între care există o relație de inferență logică. De exemplu, într-un raționament valid este imposibil ca premisele să fie adevărate și concluzia să fie falsă.

Noica pornește de la argumentarea în patru pași a lui Toma d'Aquino, de la care reține primul pas (tema) și ultimul pas (tema regăsită). La acestea, el adaugă pasul doi, deschiderea temei, și pasul trei, închiderea temei. Synalethismul apare astfel ca o „pulsație în patru timpi" ce se mișcă în cerc, nu liniar ca un raționament, și care cuprinde, așadar: tema ce se propune, deschiderea liberă a temei, închiderea temei și deschiderea organizată a temei. Schematic, structura synalethismului amintește de un modul și jumătate din coloana lui Brâncuși[40]. Cum temele posibile sunt fie determinațiile, fie generalul, fie individualul, sunt descrise următoarele forme de synalethism:

1. *Synalethismul determinațiilor*, ce îmbracă două forme. În prima, anumite caractere, fără organizare și ansamblare sigură, apar la diverse exemplare individuale,

[40] *Ibidem*, pp. 203-204.

dintre care cele purtătoare de general conduc la determinații cu caracter organizat. Simbolic, schema acestui synalethism este următoarea[41]:

$D_1, D_2, \ldots D_n$ (determinațiile varietății)

$I_1, I_2, \ldots I_n$ (exemplare individuale din sânul varietății)

$(IG)_1, (IG)_2, \ldots (IG)_n$ (exemplare apte să conducă la specie)

$(DG)_1, (DG)_2, \ldots (DG)_n$ (determinații organizate prin general: caracterele speciei).

Dacă în locul individualului se va așeza generalul, se va obține o schemă de synalethism al determinațiilor de un al doilea tip:

$D_1, D_2, \ldots D_n$ (determinațiile oferite de ideologie)

$G_1, G_2, \ldots G_n$ (constituțiile concepute cu aceste ideologii)

$(IG)_1, (IG)_2, \ldots (IG)_n$ (exemplarele individuale ce se cuplează cu generalul)

$(DG)_1, (DG)_2, \ldots (DG)_n$ (determinațiile adevărate și adeverite ale ideologiei).

2. *Synalethismul generalului* îmbracă de asemenea două forme[42]. În prima, se pleacă de la o lege, cum este legea afinităților elective:

---

[41] *Ibidem*, pp. 177-178.

[42] *Ibidem*, pp. 184-191.

G .... (legea afinităților elective)

$(IG)_1, (IG)_2, \ldots (IG)_n$ (ființele individuale ce stau sub lege)

$(DG)_1, (DG)_2, \ldots (DG)_n$ (determinațiile pe care și le dau ființele individuale)

$(GD)_1, (GD)_2, \ldots (GD)_n$ (modulațiile generalului regăsit, obținute prin anumite determinații).

Dacă se substituie în această schemă individualul în locul generalului și determinațiile în locul individualului se obține cel de-al doilea tip de synaletism al generalului:

G ... (generalul deschis spre determinații)

(DG) ... (determinația unic caracterizatoare, deschisă spre individualizare)

$(IG)_1, (IG)_2, \ldots (IG)_n$ (individualizările generalului determinat)

$(GI)_1, (GI)_2, \ldots (GI)_n$ (modulațiile, prin individualizări, ale generalului).

3. *Synalethismul individualului* pleacă, de exemplu, de la inteligența sau conștiința umană ca formă de rațiune și inferă existența posibilă a altor forme de inteligență sau rațiune în univers[43]:

[43] „Toată lumea face astăzi un vast synalethism al individualului: de la inteligența sau rațiunea umană, ca formă individuală, ba chiar singulară, de rațiune, inferăm perfect logic existența posibilă a altor forme de inteligență și de rațiune în cosmos. Iar cum și acestea ar avea caracter individual, tema inițială, cea a rațiunii, este regăsită, în principiu, acum în chip întemeiat, și în așa fel adeverită, încît o rațiune specifică (cea

I	(conştiința individuală restrânsă la un simț)
$D_1, D_2, \ldots D_n$	(determinațiile conştiinței)
$(DG)_1, (DG)_2, \ldots (DG)_n$	(determinațiile conferite de memorie ca izvor de generalitate)
$(IG)_1, (IG)_2, \ldots (IG)_n$	(conştiințele individuale regăsite prin principiul de generalitate)[44].

Acest tip de synalethism, susține Noica, le face posibile pe celelalte patru, fiind un fel de temei al synalethismului determinațiilor şi al synalethismului generalului; synalethismul Robinson este sâmburele, sămânța, nucleul formalizării logice[45], un adevărat *semen entis*[46]. În acest fel, în interiorul oricărui synalethism există un alt synalethism, şi anume cel al individualului, aflat oarecum înfăşurat în acesta[47].

Chiar şi o simplă privire aruncată peste aceste cinci scheme logice poate pune în evidență importanța structurii individual-general (IG): individual-generalul este prezent în fiecare synalethism. Această prezență indică faptul că individual-generalul este o condiție de posibilitate a

umană) se diversifică în rațiuni specifice. Individualul-temă intră astfel în procesiune. Vom numi 'synalethismul Robinson' tipul de argumentație logică invocat, întrucît, aşa cum omul rămas singur, Robinson, regăsea pe treptele acțiunii sale raționale pe toți oamenii, rațiunea singură de pe Terra regăseşte alte ființe raționale" (*ibidem*, p. 192).

[44] *Ibidem*, p. 194.

[45] *Ibidem*, p. 207.

[46] *Ibidem*, p. 210.

[47] *Ibidem*, p. 210.

synalethismului: numai atunci când există o cuplare între un individual şi un general se poate obţine o adevărată formă logică. Vedem cum şi la acest nivel al logicii lui Hermes există preocuparea obsesivă pentru regăsirea raportului dintre parte şi întreg. Spre deosebire de celelalte două niveluri logice, holomerul şi krinamenul, de data asta, Noica face apel la o noţiune cu iz matematic, şi anume noţiunea de mulţime secundă. Dacă mulţimea de primă instanţă este mulţimea de înţeles obişnuit din matematică şi logică, mulţimea secundă are câteva caracteristici ce-i permit o bună întemeiere a logicii lui Hermes: elementul iese din rigiditatea sa de element distinct al unei mulţimi; elementul intră în raport de compenetraţie. Elementul unei mulţimi secunde este un adevărat unu-multiplu, astfel încât raportul parte-întreg este cel de devenire logică întru fiinţa întregului. Cu alte cuvinte, în mulţimea secundă există un raport de identitate unilaterală, prin care întregul este egal cu partea, dar partea nu este egală cu întregul. Contradicţia, apărută la acest nivel, este o contradicţie unilaterală, în sensul că partea este posibil să contrazică întregul, în timp ce întregul nu contrazice partea. De asemenea, egalitatea este unilaterală în sensul că întregul poate fi egal cu partea, se lasă purtat de ea, dar partea nu este egală cu întregul[48].

2. Logica aristocratică

Cum să interpretăm logica lui Hermes? Să fie o reconstrucţie a raţionalităţii logice, o logică ontologică sau o prelungire a ontologiei? Să fie logica lui Hermes o redefinire a logicii tradiţionale, o logică a devenirii procesuale sau o hermeneutică? Înainte de a răspunde la acest ocean de întrebări, să trecem în revistă câteva interpretări.

[48] *Ibidem*, pp. 145-146.

În *Arhitectura existenței*, distinsul nostru profesor Ilie Pârvu efectuează prima interpretare a acestei logici. Deşi condensată în numai câteva rânduri din capitolul despre principiul ontologic, interpretarea este bogată în semnificații. Astfel, se susține că după construcția teoriei ontologice generale, din *Devenirea întru ființă*, Noica ne oferă două „aplicații paradigmatice" ale acestei teorii fundamentale a filosofiei: „o reconstrucție a raționalității logice, a constituirii şi întemeierii formelor logicității (în *Scrisori despre logica lui Hermes*)" şi o explicare a ființei genericе a culturii, valoarea, o evidențiere a modului în care se articulează ontosul cultural european (în *De dignitate Europae*)[49].

Într-adevăr, dacă *Scrisorile* sunt privite ca o încercare de a pune în evidență forma raționalității logice, este mai mult decât evident că avem de-a face cu o reconstrucție a raționalității logice. În plus, dacă se va accentua rolul cuplajului individual-general în vorbirea şi gândirea omenească, se va observa o dată în plus că este vorba aici şi de problema întemeierii formelor logicității. Acest lucru este valabil atât în ce priveşte holomerul şi krinamenul, cât şi, la un alt nivel, rolul acestui cuplaj categorial în orice adeverire întemeiată.

Pe de altă parte, interpretarea distinsului Ilie Pârvu păcătuieşte prin generalitate. A susține că logica lui Hermes este o reconstrucție a raționalității logice, a constituirii şi întemeierii formelor logicității înseamnă a se susține că avem de-a face aici un *orice* raționalitate logică, cel puțin, cu raționalitatea logică clasică, indusă de logica clasică aristotelică şi de logica modernă. Dar încercarea lui Noica nu este nici una nici alta. *Scrisorile* nu sunt o reconstrucție a

49 Ilie Pârvu, *Arhitectura existenței*, vol. 1, Bucureşti, Humanitas, 1990, p. 222.

raționalității logice în general deoarece sunt o reconstrucție (în cazul în care se acceptă că sunt o reconstrucție) a raționalității logice induse de ... logica lui Hermes. Noica vrea să pună aici bazele nu unei logici în general, ci ale unei logici anumite. Dacă el a reușit sau nu un astfel de obiectiv, e o altă discuție. Același argument este valabil și pentru a doua parte a tezei propuse de Ilie Pârvu.

În monografia dedicată filosofului de la Păltiniș, celebrul Ion Ianoși condensează în câteva pagini pline de substanță spiritul logicii lui Hermes. Se arată relația dintre logică și ontologie la Noica, și anume că *Scrisorile* reprezintă „reversul complementar" al *Tratatului de ontologie*[50]. Prin prezentarea accentului pe individual, pe cuplarea dintre individual și general, pe necesitatea ieșirii de sub tirania generalului, Ianoși este îndreptățit să susțină că avem de-a face cu o „logică ontologică" inventată de Noica"[51]: „Logica nouă preconizată ține să reabiliteze și să abiliteze individualul. Acesta devine nucleul logicii. Matematica, oricât de admirabilă, e frustrată de individual. Cultura meditează însă asupra individualului. Unitatea logică trebuie supusă operației disociative, apoi recuplată, într-un alt fel, ca individual și general. De la 'holomer' autorul ajunge la 'krinamen'. Totul stă sub o 'judecată', un krinamen. Omul este un krinamen viu, un individ cuplat cu generalul său. 'Socrate e muritor' conține pregătirea lui Socrate pentru moarte, variația solidară a individualului cu generalul. Orice individual e o 'împachetare de generaluri'. Dar ca însemnătate primează individualul. Contează personalitățile: Socrate, Eminescu ...Noica!"[52]

---

[50] Ion Ianoși, *op. cit.*, p. 194.

[51] *Ibidem*, p. 201.

[52] *Ibidem*, p. 196.

În fața acestei frumoase descrieri a logicii lui Hermes și a interpetării ei ca fiind o logică ontologică puține sunt observațiile noastre critice. Vrem doar să arătăm o ambiguitate generată, desigur, chiar de vorbele lui Noica. Este o ambiguitate inclusă în caracterizarea relațiilor logicii cu ontologia. A spune că logica lui Hermes este o logică ontologică înseamnă a spune că logica și ontologia sunt strâns legate, sunt solidare (după cum afirmă Noica). Pe de altă parte, a susține că logica și ontologia sunt complementare înseamnă a susține existența unui raport de opoziție între ele. Să ne gândim la două unghiuri complementare. Deși alăturate, suma lor face 90 de grade. Dar cele două unghiuri nu au elemente comune, astfel încât, dintr-un anumit punct de vedere se poate afirma că cele două unghiuri sunt în raport de opoziție.

În lucrarea *Introducere în ontologia lui Constantin Noica*, Ion Hirghiduș arată că logica este la Noica o împlinire a ontologiei, „o prelungire a *Tratatului de ontologie*", existând la Noica „un panontologism dominant. *Synalethismul* servește, în ultimă instanță, realizării *armoniei ontologice* dintre termenii ființei. Pentru ca să se întâmple acest lucru este necesar să acționăm asupra structurilor gândirii dominate de silogism sau chiar să abandonăm aceste structuri în favoarea unei logici mai bune, capabile de deschidere"[53].

Ion Hirghiduș vrea să spună că pentru a ajunge la termenii ființei, logica lui Ares nu este potrivită și că am avea nevoie de logica lui Hermes. Să recunoaștem că avem de-a face cu o interesantă interpretare a logicii lui Hermes și a relației sale cu ontologia. Dar din această interpretare se vede nu numai că logica este un instrument (*organon*)

---

[53] I Hirghiduș, *Introducere în ontologia lui Constantin Noica*, Cluj-Napoca, Dacia, 1999, p. 10.

al ontologiei, lucru valabil cu adevărat pentru logica lui Ares, dar şi că logica este subordonată ontologiei. Faptul că exegetul susţine un panontologism nicasian este un argument în plus.

Cea mai amănunţită descriere de până acum a logicii lui Hermes îi aparţine lui Sorin Lavric în lucrarea *Ontologia lui Noica. O exegeză.* Lavric susţine că avem de-a face în *Scrisori* cu o redefinire a logicii tradiţionale, aristotelice pentru a se obţine un substrat ontologic necesar viziunii despre lume a lui Noica: „Şi totuşi, în *Scrisori* ... , este vorba de aceeaşi viziune ontologică despre care am vorbi atât de mult în această lucrare, numai că ceea ce diferă radical este jargonul lui Noica: viziunea e aceeaşi, jargonul e altul. Cu alte cuvinte, Noica îşi prezintă viziunea în limbajul logicii predicatelor, făcând uz de concept, judecată şi silogism spre a-şi zugrăvi ontologia. Rezultatul nu va fi o formalizare propriu-zisă a gândirii sale, ci redefinirea termenilor logicii în aşa fel încât ei să capete o semnificaţie în cadrul ontologiei proprii. Redefinirea lor merge până acolo că Noica va propune alţi termeni meniţi a ţine locul conceptului, judecăţii şi silogismului aristotelic, şi asta nu atât din ambiţia onomastică de a-şi boteza gândurile cu termeni personali, cât din necesitatea de a reda termenilor logici un substrat ontologic. Şi cum substratul ontologic al acestor termeni nu e cel al lumii, ci al reprezentării pe care Noica o avea despre lume, noii termeni propuşi de Noica – holomer, krinamen şi synalethism – vor surprinde exact articulaţiile ontologiei sale, totul gravitând în jurul unei relaţii cu care ne-am obişnuit deja: relaţia dintre elemente şi lucrurile individuale”[54].

[54] S. Lavric, *Ontologia lui Noica. O exegeză*, Bucureşti, Humanitas, 2005, pp. 228-229.

Am prezentat acest lung pasaj pentru că necesită o privire mai atentă. Pe lângă interpretarea logicii lui Hermes, față de care vom aduce câteva critici mai jos, să observăm câteva inexactități şi ambiguități. În *Scrisori*, Noica nu îşi prezintă concepția despre lume („viziunea" în termenii lui Lavric) în limbajul logicii predicatelor, din simplul motiv că logica lui Hermes nu este o logică a predicatelor, ci o logică de alt gen decât cea clasică. Prin urmare, teoria lui Noica nu are cum să facă uz de concepte, judecăți şi raționamente, ci, eventual, face uz de holomer, krinamen şi synalethism.

Relația fundamentală pe care se bazează logica lui Hermes nu este relația dintre elemente şi lucrurile individuale în condițiile în care la orice nivel am privi (fie la nivelul holomerului, fie la nivelul krinamenului, fie la cel al synalethismului), relația fundamentală este cea dintre individual şi general. În acest pasaj, Lavric vrea să echivaleze elementul cu generalul - atunci când scrie: „totul gravitează în jurul unei relații: relația dintre elemente şi lucrurile individuale"[55] - lucru posibil dintr-un anumit punct de vedere, dar imposibil din altul, ce ni se pare a fi mult mai important. În ontologie, elementul este mediul în care plutesc determinațiile individualului şi generalului[56]. Aici, în acest mediu are loc conversia determinațiilor individuale în determinații generale, astfel încât asistăm, la sfârşitul acestui proces dialectic, la împlinirea modelului ontologic, asistăm la o intrare în ființă, la înființare.

Probabil că cel mai important contraargument în fața interpretării propuse de Lavric este că logica tradițională

[55] *Ibidem*, p. 229.

[56] Vezi Noica, *Devenirea întru ființă, ed.cit.*, pp. 327-375, în special pp. 344-345.

(atât cea aristotelică, dar şi cea modernă, matematică) păcătuieşte subordonând individualul generalului. Este o logică în care individualul este înregimentat şi contribuie la bătăliile spiritului dintr-o poziție complet inadecvată în raport cu măreția sa, crede Noica. Această logică războinică cucereşte lumea (vezi cultura şi civilizația) nu cu individul X, cu individul Y etc., ci cu batalioanele şi regimentele spiritului, ca şi când acestea nu ar fi constituite din indivizi, ci din alte părți compuse la rândul lor din alte părți, şi aşa la infinit. Or, Noica vrea tocmai să reabiliteze individualul, să-i redea locul important pe care îl joacă cu adevărat pe câmpul de luptă al spiritului, lucru ce se poate realiza tocmai prin elaborarea unei alte logici, şi nicidecum prin redefinirea, reinterpretarea logicii lui Ares.

Abordând logica lui Hermes din perspectiva procesualității, AD Giulea ajunge în mod natural să înțeleagă „logica inventată" de Noica drept o „logică a precesualității"[57]. Logica synalethică, după cum o numeşte exegetul, este „cercetarea care doreşte să surprindă legile care condiționează orice proces dialectic corect"[58]. Autorul prezintă aceste legi în capitolul concluziv în care se arată modul cum cele cinci feluri de synalethism pun în relație procesele raționale şi procesele lumii.

Într-adevăr, accentuarea procesualității, indisociabil legată de individualitate la Noica, ne va conduce la o înțelegere a logicii lui Hermes drept o logică a procesualității, aşa cum am arătat la începutul acestui capitol. Dificultatea interpretării lui Giulea vine din faptul că exegetul nu afirmă doar că logica lui Hermes este o logică a procesualității, ci şi că logica synalethică surprinde legile ce condiționează

---

[57] AD Giulea, *Ființă şi proces în ontologia lui Noica*, Bucureşti, Humanitas, 2005, pp. 176-179.

[58] *Ibidem*, p. 176.

orice proces dialectic corect. Avem serioase dubii față de corectitudine şi rolul ei în logica lui Hermes. Noica, pentru a respinge logica lui Ares, respinge o serie de categorii sintactice şi semantice ale logicii tradiționale între care, credem noi, se găseşte şi corectitudinea. După cum bine ştie orice student de la filosofie, determinarea valorii de adevăr a unei propoziții fie se constată empiric (în cazul propozițiilor simple), fie se utilizează anumite metode de stabilire a adevărului (cum este, de exemplu, tabela de adevăr pentru propozițiile compuse). În cazul raționamentului, validitatea se testează folosind anumite metode (cum este deducția naturală). Or, în *Scrisori* nu există nici măcar o singură referire (explicită sau implicită) la asemenea procedee de stabilire a validității sau corectitudinii logice.

În fine, cea mai recentă interpretare a logicii lui Hermes îi aparține lui Dragoş Popescu din *Istoria logicii româneşti*. Aici se arată deosebirea dintre logica lui Ares (bazată pe relația de incluziune a părții în întreg) şi logica lui Hermes (bazată pe relația de incluziune a părții în întreg dar şi a întregului în parte). Această nouă logică este una a lui Hermes, zeul comunicării şi al interpretării: „Logica propusă de Noica ar fi aşadar o *hermeneutică*, care [sic] ar avea sens 'cel puțin pentru ştiințele spiritului' ”[59]. Într-adevăr, în măsura în care partea, învăluind întregul, îl şi interpretează, logica lui Hermes este o hermeneutică (după cum am arătat la începutul acestui capitol).

Avem iată nu mai puțin de şase interpretări ale logicii lui Hermes. Am văzut câteva contraargumente aduse unora din ele. Acum putem aborda partea constructivă a răspunsului nostru, deşi răspunsul trebuie văzut împreună

[59] Dragoş Popescu, *Logică şi dialectică speculativă la Constantin Noica*, în Al. Surdu, Dragoş Popescu (coord.), *Istoria logicii româneşti*, Bucureşti, Editura Tehnică, 2006, p. 392.

cu toate dezvoltările prezente în capitolele următoare (având în vedere faptul că se află în relație cu tema centrală a lucrării noastre).

Spus în puține cuvinte, logica lui Hermes, deşi este o hermeneutică şi o logică a procesualității, nu este nici reconstrucție a raționalității logice, nici logică ontologică, nici prelungire a ontologiei şi nici redefinire a logicii tradiționale. Logica lui Hermes este eminamente o logică aristocratică. Deşi metaforică, această expresie subliniază rolul privilegiat al individualului, statutul său nobil, natura sa unică. Prin comparație, logica lui Ares este o logică democratică, adică una în care nici un individual nu are un rol privilegiat în raport cu alt individual, fiind supus puterilor anonime, cum bine spune Noica. În logica lui Ares, realitățile individuale nu se deosebesc după bogăție, statut social, inteligență etc., ci sunt înregimentate, îmbrăcând o uniformă ce le face pe toate la fel. Logica aristocratică, în cazul în care construieşte uniforme, are grijă să le facă pe unele din bumbac şi pe altele din fir de aur. În logica lui Ares domnesc virtuțile iluministe de egalitate, libertate şi fraternitate, în schimb logica aristicratică este o logică a individualului excepțional.

3. Holomerul şi teoria individualului formal

Ca logică a individualului excepțional, logica lui Hermes pune în centru noțiunea de holomer. Acesta este unitatea logică fundamentală, punctul de pornire a întregii logici. Iar dacă ne gândim că în istoria gândirii un punct de plecare este asociat cu termenul *arche*, se poate considera că holomerul este principiul acestei logici. Vom vedea că holomerul este nu numai punct de plecare, origine, dar şi temei.

În logica lui Ares unitatea de bază este termenul. Întregul vocabular logic este împărțit în termeni ce stau pentru realitățile individuale („Socrate", „Elpenor", „acest om" etc.) sau pentru proprietăți („a merge", „a alerga", „a fi roşu" etc.). Prin cuplarea termenilor într-o judecată vom obține o structură de tipul subiect-predicat (S-P): termenul ce stă pentru realitatea individuală joacă rol de subiect logic, iar termenul ce stă pentru proprietăți joacă rol de predicat logic, cum este cazul în judecata „Socrate merge" (după Frege avem aici un obiect şi un concept; conceptul enunțându-se despre obiect). Spre deosebire de această judecată singulară, în judecata generală (de tipul „Oamenii merg la gară") sunt cuplați doi termeni ce stau pentru proprietăți (în limbajul lui Frege, avem un concept de ordinul unu şi un concept de ordinul doi; conceptul de ordinul doi se enunță despre conceptul de ordinul unu). Dar atât într-o judecată singulară cât şi în una generală se observă că avem de-a face cu o enunțare a termenului predicat despre termenul subiect: în primul caz, termenul „a merge" se enunță despre „Socrate", iar în al doilea caz „a alerga" se enunță despre „oameni".

Am adus în discuție aceste considerații pentru a observa că holomerul nu este o unitate în felul în care termenul din logica lui Ares este o unittae. Holomerul este de la început o parte-tot, adică o parte ce încorporează întregul, după cum se observă în cazul mulțimilor secunde, teorie ce urmăreşte să fundamenteze teoria lui Noica cu privire la natura holomerului.

Mulțimea secundă este caracterizată prin faptul că nu este o simplă colecție a obiectelor individuale, ci este o colecție a unor obiecte în care s-a distribuit întregul[60]. Aşa este cazul cu evenimentele din istorie. Dacă suntem interesați de mulțimile secunde, vom găsi evenimente ce

[60] Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, *ed. cit.*, p. 143.

se ridică la puterea istoriei, evenimente ce marchează întreaga istorie (aşa-numitele „evenimente istorice"). Dacă vrem să înregistrăm simpla colecţie de evenimente petrecute în istorie, atunci vom lua şirul de evenimente ca făcând parte din istorie, fără privilegierea vreunuia.

O altă caracteristică definitorie a mulţimilor secunde este că pe baza întregului ce se exprimă prin el, elementul mulţimii nu rămâne stabil, ci este dincolo de sine tot timpul[61]. Partea are o tendinţă naturală (Noica o numeşte chiar apetiţiune, prin analogie cu ceea ce se petrece în monadologia lui Leibniz) de a trece în altceva, de a intra în procesualitate. Ţinta acestei treceri este, desigur, întregul: Noica susţine că raportul dintre parte şi întreg din teoria mulţimilor secunde devine logică întru fiinţa întregului: „Termenul individual devine mulţime (ca mulţimea momentelor cului, ca prezenturile pentru timp, ca mulţimea manifestărilor cu caracter istoric), respectiv mulţime cu un singur element, {a}, trecând în idealitatea unificării propriului său divers. Întreaga diversificare a elementului se va produce ca o răspîndire de unde pornind de la o tensiune şi vibraţie originară"[62].

Se observă uşor că relaţia dintre parte şi întreg ce fundamentează înţelegerea holomerului este o relaţie circulară: întregul face cu puţinţă părţile, iar acestea, imagini ale întregului, îl fac cu putinţă, îl definesc. Aşa este cazul logosului, ce este în toate limbile, dar care se constituie tocmai din exerciţiul acestora. Aşa este cazul Revoluţiei franceze, ce este întreagă în Mirabeau, Danton sau Robespierre[63]. Clasica problemă a compoziţiei este acum înlocuită de problema compenetraţiei. Analogia cu Leibniz

---

[61] *Ibidem*, p. 143.

[62] *Ibidem*, p. 152.

[63] *Ibidem*, p. 156.

este şi aici evidentă. Atunci când autorul *Monadologiei* afirmă că toți compuşii sunt multipli iar substanțele simple sunt unități[64] sau că monada este o substanță simplă ce intră în tot ce este compus[65], el are în vedere un alt fel de raport de incluziune între parte şi întreg. Este evident că deşi monadele sunt peste tot, dacă vom descompune o individualitate organică nu vom găsi monada nici în cele mai mici părți ale sale. Vom găsi, la un nivel, membre, torace, corp etc., la alt nivel plămâni, rinichi, ficat etc., la un alt nivel țesut muscular, țesut osos etc., la un alt nivel celule hepatice, celule nervoase etc. şi aşa mai departe la infinit. După Leibniz, monada „intră în" lucrurile compuse după altă ordine logică decât cea dată de simpla compoziție fizică, de simpla incluziune a unui corp în alt corp.

După Noica, părțile unei mulțimi secunde au un fel de afinitate ce le face să intre în rezonanță unele cu altele. De exemplu, părțile unui întreg biologic intră în rezonanță între ele, combinându-se pentru a da ceva diferit de simpla sumă a părților. Tot la fel, câmpurile fizice ale unui întreg rezonează, deşi diferit de rezonanța câmpurilor biologice, prin întrepătrunderea lor ce dă întregul.

De dragul simplificării, se poate înțelege compenetrația ca fiind un fel de întrepătrundere (Noica utilizează de câteva ori acest cuvânt). Dar este evident că, deşi întrepătrunderea este la un nivel asemănător întrepătrunderii de care vorbeşte Leibniz (regnul naturii se întrepătrunde cu regnul grației), la Noica întrepătrunderea este mai complexă. Ea nu vizează doar cele două lumi aparent disjuncte (lumea naturală şi lumea divină, la Leibniz), ci sunt vizate toate nivelurile de

[64] Leibniz, *Principiile naturii şi grației* 1, în GP, VI, 598; Leibniz, *Scrieri filosofice*, traducere de Adrian Niță, Bucureşti, All, 2001, p. 228.
[65] Leibniz, *Monadologia*, 1-2, în GP, VI, 607; Leibniz, *Opere filosofice*, traducere de C. Floru, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1972, p. 509.

organizare ale unui întreg. De exemplu, pentru un întreg cum este Socrate, a spune că părțile acestui întreg se află în compenetrație înseamnă a spune că, la un nivel, părțile biologice se întrepătrund între ele şi astfel putem avea întregul biologic; la alt nivel, părțile chimice se întrepătrund între ele şi alcătuiesc întregul chimic; la un alt nivel, părțile sufleteşti (dorințe, gânduri, sentimente etc.) se întrepătrund şi dau întregul sufletesc etc. Desigur că în fiecare dintre aceste cazuri rezultatul final nu este simpla însumare a părților aflate în rezonanță. Întrepătrunderea elementelor dă, după Noica, o nouă unitate înăuntrul mulțimii: două sau mai multe tipuri de prietenie aproximează mai bine ideea de prietenie; compenetrarea mai multor destine de muritori dau un sens mai deplin finitudinii umane. Aşa se face că prin această combinatorică se ajunge, mai mult sau mai puțin paradoxal, la simplitate. Dar este o altă simplitate decât cea inițială: „Ultima simplitate la care conduce compenetrația elementelor purtătoare de întreg ar trebui să fie cea a întregului însuşi, care să devină prin ele o *mulțime definită*. Căci o mulțime definită este formal logic, 'concept', aşa cum pe plan metafizic poate fi o privită ca *Idee*, pe plan biologic ca *specie*, pe plan istoric drept *configurație în timp* şi pe plan spiritual drept *valoare*"[66].

Vedem cum finalitatea compenetrației nu este ceva de ordin fizic, material, aşa cum ar fi cazul unei compuneri, ci este de ordin logic, conceptual. Avem aici nu atât o influență hegeliană, cât mai ales o încercare a lui Noica de a-şi întemeia metafizica şi logica pe o cale asemănătoare cu cea hegeliană. Conceptul, sau Ideea, ce joacă un rol atât de important la Hegel, vine să întărească gândirea speculativă. Vedem cum pe de o parte metafizica contribuie la întemeierea logicii, iar pe de altă parte cum logica vine

[66] Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, *ed. cit.*, p. 157.

să fundeze metafizica. Avem aici un alt argument pentru complexa relație ce există între logică şi metafizică la Noica, în care cele două câmpuri se prezintă ca fețele aceleiaşi monede.

Dialectica aceasta în cerc se poate acum manifesta din plin: am plecat de la unități, pentru a înțelcge raportul dintre parte şi întreg; am găsit compenetrația prin care părțile intră în rezonanță, întrepătrunzându-se; iar la finalul acestui proces am aflat unitatea, dar una transfigurată în concept, condcnsată în concept: „Întreaga mulțime a mulțimilor cu un singur element este astfel fluxională. Ca şi monadele, elementele se întrepătrund – la Leibniz dădeau tocmai corpurile compusc – iar prin întrepătrundere clementul se pierde ca atarc: 'sufletul' celulei din organism lasă loc sufletului monadei om. Sau: mediul intern, suflet al fiecărui element, tinde să dcvină un mediu extern. Aceasta e opera compenetrației, carc dă unități tot mai cuprinzătoare, cu trimiterea la unitatea finală, carc nu este dar se face. Toate elementele se pot compenctra dînd *conceptul mulțimii*"[67].

Desigur, holomerul nu cste doar o parte-tot, ci şi, sau mai ales, un individual-gencral. Să plecăm de data asta nu de la întreg, ca mai sus, ci de la individual. Atunci când un individual se deschide spre un general el intră în procesualitate, în devenire. În termenii lui Noica, individualul devine întru ființa generalului. Odată intrat în procesualitate, apar noi determinații, se creează un câmp logic care va avea proprietăți noi în raport cu determinațiile inițiale ale individualului[68]. De exemplu, Newton prin descoperirea teoriei atracției universale tinde să devină Savantul, Fizicianul. Fizica lui va fi fizica tuturor specialiştilor din lume timp de mai bine de două

[67] *Ibidem*, p. 158.
[68] *Ibidem*, p. 63.

secole. Aşa se face că Newton primeşte noi determinații: va scrie *Principia*; va elabora un program de cercetare; va încerca să impună programul de cercetare prin intermediul Academiei de Ştiințe etc.

Aceste noi determinații realizează o intermediere între individual şi general, astfel încât acest mediu al determinațiilor nu numai că mijloceşte, dar, mai mult, învăluie individualul şi generalul. În acest mediu, individualul şi generalul îşi găsesc advărata lor menire, cercul ființei închizându-se[69]. După Noica, acest câmp logic ce mediază între individual şi general este tocmai holomerul. Holomerul apare astfel ca originea silogismului, ce este o descompunere, o discluziune, o disociație, după cum am văzut deja. Holomerul permite ca, prin disociație, să se obțină părți din care el nu a fost niciodată compus. De exemplu, din holomerul „om" se desprind pe de o parte condiția generală de muritor iar pe de altă parte condiția particulară de grec (în sensul de „unii greci") sau individuală de grec (grecul Socrate)[70].

Se observă uşor că holomerul din logica lui Hermes nu este termenul din logica lui Ares, cum greşit au susținut unii comentatori, după cum avem aici dovada faptului că holomerul nu este elementul (din *Devenirea întru ființă*),

[69] „oricum ar fi, cu un general nou, care scoate din inerția lui individualul, apar determinații care să nu mai reprezinte o simplă executare de comenzi. Acum determinațiile devin un termen de intermediere între individual şi general; ba chiar mediul devine 'mediu' în dublu sens : nu numai de intermediere între primii doi termeni, ci şi de învăluire a lor, ca un mediu în care ei îşi caută adeverirea. În logica lui Hermes, echivocul limbilor naturale (care nu este întîmplător, ci plin de sens adesea) departe de a nemulțumi, poate fi pus în valoare; iar un termen ca 'mediu', care indică şi mijlocire şi bună învăluire, ar putea spune ceva reflexiunii logice" (*ibidem*, p. 64).

[70] Vezi *ibidem*, p. 65.

cum greşit s-a prezentat de alți comentatori. Spus în puține cuvinte, pentru ca cele două perechi de noțiuni să fie echivalente am avea nevoie de simetrie. Or, simetria lipseşte: deşi holomerul este termen, nu orice termen este holomer; deşi mediul determinațiilor este holomer, nu orice holomer este mediu. Cum despre prima pereche am vorbit mai sus, să spunem acum câteva cuvinte despre cea de-a doua.

Orice student ştie că în *Devenirea întru ființă*, elementul este ființa de-a doua instanță, adică un mediu în care atât realitățile individuale cât şi legitățile generale dispar. Dacă ființa lucrurilor apare sub chipul unei continue deveniri, ființa de-a doua instanță apare ca element. Cu alte cuvinte, dacă vom lua în considerare ființa omului ca fiind sub două chipuri, ca trup şi ca suflet, se poate susține că devenirea este trupul lucrurilor, iar elementul este sufletul lor adată ajunse la devenire. Poate că argumentul cel mai important ce arată lipsa de identitate dintre holomer şi element este că elementul are o structură[71]; raporturile dintre elemente sunt diferite de raporturile dintre holomeri[72]; în fine, existența anumitor categorii ale elementului[73]. Despre toate acestea aspecte vom discuta în capitolul următor, aşa că nu insistăm acum.

Teoria holomerului face posibilă atât înțelegerea individualului cât şi a raporturilor care există între individual şi general şi, pe această bază, elucidarea spinoasei probleme filosofice a naturii universaliilor. Am văzut că holomerul este atât parte-tot, adică acea parte ce se ridică la puterea întregului, ce interpretează întregul, sau care reprezintă întregul, cât şi un individual-general,

[71] Noica, *Devenirea întru ființă*, *ed. cit.*, pp. 343-347.

[72] *Ibidem*, pp. 351-357.

[73] *Ibidem*, pp. 364-371.

adică un mediu ce întemeiază şi învăluie atât realitățile individuale cât şi legitățile generale. O caracteristică extrem de importantă a holomerului, ce ne conduce cu un pas mai departe în înțelegerea individualului, este aceea că holomerul este un individual ce are un general în plus: „Cînd linia dreaptă – care poate fi privită din oricîte perspective generale – este considerată din perspectiva elipsei ca modalitate generală privilegiată, atunci geometria euclidiană devine un proces logic continuu (şi orientat, în sensul refacerii elipsei). Cînd o varietate biologică, după Darwin, îşi găseşte modalitatea generală potrivită ei, ea devine o specie. Cînd un om, purtător de atîtea generaluri cum este, îşi află unul nou al cărui purtător să fie, atunci destinul său devine 'logic'. Prin generaluri de care este purtat şi pe care le dezvăluie ştiințele, individualul rămîne fixat; prin generalul nou, în schimb, al cărui purtător devine, individualul intră în procesualitate"[74]. Avem aici implicate cel puțin două idei fundamentale pentru înțelegerea teoriei nicasiene a individualității: individualul este o împachetare de generaluri; atunci când la acest pachet se adaugă un general nou, individualul respectiv devine un holomer. Să zăbovim puțin asupra acestor idei.

Un individual este o împachetare de generaluri în sensul că avem nevoie de mai multe atribuiri pentru a-l determina. De exemplu, pe Socrate îl determinăm prin intermediul numelui său. Se întâmplă însă ca în comunitatea greacă să existe mai multe persoane cu acest nume. Din acest punct de vedere numele „Socrate" pare să dea seama de o realitate generală, susține Noica. Se va face apoi apel la determinarea filială, şi se va putea spune „Socrate, fiul lui Sophroniskos". Dar este posibil ca numele

[74] Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, *ed. cit.*, p. 61.

„Sophroniskos” să fie purtat de mai multe persoane. Am avea astfel două generaluri. Trebuie apoi să facem apel la un alt termen, şi aşa mai departe. Din acest punct de vedere, Noica este îndreptățit să afirme că individualul are mai multe dimensiuni, este *n*-dimensionat, aflându-se la intcrsccția mai multor gcncraluri.

Desigur că cineva ar putea obiecta că ar fi mult mai simplu să se caute o caracterizare prin care să se redea exact (nici mai mult, nici mai puțin) acele elemente de care avem nevoie pentru a determina un anumit individual. Dificultatea vine însă din faptul că, încă din antichitate, se considera că individualul este inefabil (*individuum est ineffabile*), adică nu i se poatc ataşa o definiție, să zicem, prin gen proxim şi diferență specifică. Astfel, despre Socrate am putea spune că are genul proxim „om” iar diferența specifică „fiul lui Sophroniskos”. Dar această diferență specifică nu este suficientă în cazul în care Socrate mai are frați. Să presupunem că are frați mai mici. Vom spune astfel că Socrate este acel om care este fiul cel mai mare al lui Sophroniskos. Dar este posibil să existe alte persoane cu numele Sophroniskos şi astfel vom întâmpina dificultățile arătatc mai sus, şirul determinațiilor întinzându-se la infinit.

S-au propus diferite strategii pentru a se rezolva această problemă. Porfir a susținut că este posibil să se determine un individual cu ajutorul celor „cinci voci”, adică este suficient să avem genul (substanță), specia (substanță corporală), diferența (animat), propriul (animal) şi accidentul (rațional) pentru a-l determina pe Socrate[75].

[75] A se vedea Porfir, *Isogoga*; Aristotel, *Topica*. Desigur, caracterizarea dată este valabilă deopotrivă pentru Socrate şi Platon.

La Aristotel, individualul apare ca fiind substanța primă, astfel încât poate fi determinat prin intermediul celor zece categorii. Vom spune astfel despre un individual, ca substanță primă, că este o anumită substanță (om), că are o anumită cantitate (lung de trei coți), o anumită calitate (alb), relație (mai mare decât alt individual), loc (în agora), timp (ieri), poziție (aşezat), posesie (încălțat), acțiune (a tăia) şi pasiune (a fi tăiat)[76].

Dar fie că circumscriem un individual prin două determinații, fie prin cinci, fie prin zece, Noica nu vrea să îşi propună să afle numărul acestor determinații, ci vrea să spună că este posibil să avem determinațiile unui individual. Determinația de care vorbeşte Noica este posibilă „în sînul unui spațiu logic, prin dimensiunile generale, al căror loc de intersecție îl fixează”[77]. Aceste dimensiuni generale sunt în cazul ştiinței legile. Ele dau generalitatea sub care stau toate realitățile individuale din fiecare câmp ştiințific în parte. Dar la fel este cazul în domeniul artistic, unde un roman, de exemplu, nu este altceva decât determinarea cu mijloace artistice a unei anumite situații individuale: a unui destin uman, a unei constelații sociale, a unui fotomontaj de întâmplări exterioare sau interioare. Astfel încât romancierul a plecat „la vînătoare de individual şi vrea să poată spune ’asta este asta’, pînă la nuditatea realului ’tel-quel’ din noul roman modern. Dar ca să poată spune aşa, el trebuie să confere situației individuale spațialitate; iar pentru că două, cinci sau zece dimensiuni nu-i ajung – căci el nu ’defineşte’ situațiile sale individuale, nici nu le fixează simplu într-un insectar logic – va trebui să afle noi dimensiuni şi să creeze o spațialitate mai densă,

[76] Vezi Aristotel, *Categorii* 4, în Aristotel, *Organon*, traducere de Mircea Florian, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1957, vol. 1, p. 124.

[77] Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, *ed. cit.*, p. 59.

pînă la n-dimensionalizarea realului său. Autorul bun are însă măsura spațialității dense pe care a invocat-o, după cum interpretul bun știe să redefinească generalurile din împletirea lor. În principiu, totuşi, nimic nu deosebeşte demersul romancierului de a reda individualul, de cel prin care Porfir sau Aristotel captează individualul."[78]

Ca împachetare de generaluri, individualul apare nu numai ca fiind determinabil, dar şi real, subzistent în raport cu generalul. Este nevoie, spre deosebire de ceea ce susține Platon (după care numai generalul, sau universalul, are existență), să recunoaştem realitatea lucrurilor individuale, chiar dacă, încă o dată, aceste lucruri nu sunt altceva decât nişte împachetări de generaluri. Observăm astfel că Noica se îndepărtează de tradiția clasică a tematizării individualului, atât de cea platoniciană (după care tot ce are existență este universal), cât şi de cea aristotelică (după care există exclusiv individualul, deşi nu poate fi cunoscut). Noica încearcă depăşirea concepției clasice realiste, prin afirmarea existenței lucrurilor individuale, iar a concepției nominaliste, prin afirmarea existenței generalului. Apelul său la o realitate de genul holomerului presupune o sinteză a celor două poziții teoretice extreme aflate în discuție în ceea ce priveşte natura individualului şi în ceea ce priveşte relația dintre individual şi general. Această teorie de sinteză este schițată în *Scrisori* din punct de vedere logic şi dezvoltată teoretic în *Tratatul de ontologie*. Vom vedea în partea a treia a lucrării noastre cum apare individualul asemenea substanței prime aristotelice (ființa de primă instanță, în termenii lui Noica), iar generalul (sau, mai larg, universalul) drept substanță secundă (ființa de a doua instanță, după Noica). Dar aristotelismul lui Noica

---

[78] *Ibidem*, p. 60.

se opreşte aici, chiar dacă dialogul cu Aristotel poate scoate în evidenţă la diferite niveluri ale teoriei filosofice nicasiene o serie de elemente comune.

Putem acum aborda cea de-a doua idee implicată în teoria nicasiană a individualului: atunci când la un anumit pachet de generaluri se adaugă unul nou, individualul respectiv devine holomer, susţine Noica. Întrucât am prezentat mai sus ce înţelege Noica prin individual ca împachetare de generaluri, acum este suficient să vedem câteva exemple. Elpenor (un grec amintit o singură dată de Homer) este împachetarea mai multor generaluri: născut în anul x, fiul lui y, a murit în anul z. Prin aceste trei atribute putem să-l determinăm exact pe acest grec anonim. Acum ne putem întreba în felul următor: oare Elpenor are posibilitatea de a primi un nou general, astfel încât să intre în procesualitate? Cu alte cuvinte, are Elpenor putinţa devenirii, putinţa de a ieşi din condiţia lui de individual statistic (adică unul din numeroşii oameni ce au trăit în Grecia antică) şi de a ajunge la o condiţie mai elevată? După Noica la toate aceste întrebări răspunsul este negativ.

Ca să înţelegem şi mai bine gândul filosofului de la Păltiniş, să ne gândim la Socrate. El are printre generalurile sale: este născut în anul 469 î. Chr., este fiul lui Sophroniskos, a murit în anul 399 î. Chr. Să încercăm să-i adăugăm un nou general, de exemplu, „a fi profesorul lui Platon”. Prin acest nou general, Socrate poate intra în procesualitatea istorică tocmai prin rolul jucat de marele său elev în istoria culturii europene.

Există, desigur, o obiecţie ce se poate aduce acestor idei nicasiene. Din exemplul nostru (care este de fapt al lui Noica) ar putea rezulta că nu se poate adăuga un general

nou lui Elpenor pentru că istoria nu a reținut prea multe date despre acest personaj. Ar fi deci nevoie să utilizăm un alt exemplu. Să ne gândim la un personaj mai cunoscut: Antistene. El poate fi determinat prin următoarele generaluri: născut (cu proximație) în 435 î. Chr., elev al lui Socrate, întemeietor al şcolii cinice, moare în anul 370 î. Chr. Se mai pot oare adăuga alte generaluri? În cazul în care vom afla mai multe despre Antistene, desigur că lista se poate extinde. Apar însă aceste generaluri ca un punct de declanşare a unei procesualități? Induc aceste noi atribuiri o devenire a lui Antistene întru ființa generalului, să zicem întru ființa Filosofului, sau Savantului, sau Poetului? Noica răspunde negativ la toate aceste întrebări, pe temeiul că există o imensă diferență între această extindere a listei şi aceea proprie lui Newton, de exemplu, ce devine întru ființa Savantului.

Este evident din ceea ce am văzut până acum care este, după Noica, relația generală dintrre holomer şi individual. Este evident că holomerul este un individual şi că nu orice individual este un holomer. Temeiul acestui raport este de găsit în faptul că holomerul este un individual-general. Cu alte cuvinte, nu atât un simplu individual, nu atât un simplu general, dar nici individual cu trăsături generale. Am văzut în ultimele exemple cum atât Socrate cât şi Elpenor, atât Platon cât şi Antistene stau sub o încrucişare de generaluri. Cu toate acestea, holomer nu este decât Socrate şi Platon. Faptul că Elpenor şi Antistene, deşi sunt nişte împachetări de generaluri nu sunt holomeri este o idee ce are ca temei ceva aflat printre rândurile lucrării *Scrisori despre logica lui Hermes*. Avem în vedere ierarhia individualurilor, sau cel puțin a grupării lor în două mari categorii: o parte din individuali sunt individuali statistici iar altă

parte, mult mai mică, o formează individualii ce au ajuns la „nivelul” de holomer. Cele două categorii sunt clasificate de Noica după criteriul devenirii: un idividual statistic nu intră în devenirea întru ființa generalului, spre deosebire de holomer, care intră în devenirea întru ființă.

Capitolul II

REALITĂȚILE INDIVIDUALE

Pentru a răspunde la întrebarea „ce este individualul din punct de vedere ontologic?" este nevoie să rezolvăm câteva dificultăți ce ies în evidență chiar şi la o privire superficială. Faptul că exegeții, ce au aruncat *Devenirii întru ființă* priviri profunde, analize pline de substanță, au prezentat problemele în moduri diferite, ca să nu mai vorbim de interpretările diferite propuse, amplifică dificultățile legate de înțelegerea individualului. Ne vom îndrepta, aşadar, atenția în acest capitol asupra problemei următoare: este individualul o ființă de primă instanță, de a doua instanță sau este chiar ființa în ea însăşi? Ca problemă subordonată va trebui să răspundem la întrebarea: este sau nu individualul expresia cuplării unei serii de determinații ale unui individual cu seria de determinații ale unui general în condițiile în care Noica susține precaritatea ființei?

1. Instanțele ființei

Ingeniosul demers ontologic nicasian porneşte de la înlăturarea ideii unei ființe absolute şi inconceptibile. Se rămâne astfel la lucruri, adică la realități, ce pun în evidență un gol de ființă. Acest gol de ființă poate fi însă o deschidere spre ființă. Avem astfel o închidere ce se deschide.

Conceptul de închidere ce se deschide oferă o primă posibilitate de acces spre ființă, căci ne pune în contact cu ființa mult căutată. Închiderea ce se deschide este mai mult decât o urmă a ființei, mai mult decât o cale pe care am putea înainta pe drumul spre ființă; este un adevărat germen de ființă, *semen entis*. Noica sugerează să ne gândim la număr, ,,care a fost statornic trimis, mărturisit ori nu, pînă la ființa realului şi care poate fi luat drept o paradigmă a genialității ființei"[79]. Altă sugestie ar fi tabloul ilustrărilor situației ontologice: ,,pentru lumea fizică, închiderea ce se deschide a raportului în proporții, de vreme ce majoritatea legilor începătoare din fizică sînt pe bază de mărimi proporționale; pentru lumea organică, închiderea lanțului de carbon, care dă cu deschiderea sa toată varietatea substanțelor organice; pentru lumea istorică, închiderea omului în locuință, cu deschiderea lui, prin aceasta, către ființa istorică; pentru lumea spiritului şi a logos-ului, închiderea vorbirii în reguli şi deschiderea lor ca limbă"[80].

Trebuie observat că nu orice închidere este o închidere ce se deschide; există atât simple închideri, cât şi simple deschideri. Este nevoie ca ceva să conțină atât putința închiderii cât şi putința deschiderii, dar fără ca acest fapt să fie ceva contradictoriu. Să ne gândim la număr: este simultan închidere, dacă avem în vedere baza în care se fac operațiile, şi deschidere, dacă luăm în considerație puterile acestei baze.

Închiderea ce se deschide ne conduce la o conexiune ce urcă de la lucruri la ființa lucrurilor şi apoi la ființa însăşi. Faptul că înaintarea se face de jos în sus, că pentru

---

[79] Noica, *Devenirea întru ființă*, Bucureşti, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981, p. 207.

[80] *Ibidem*, p. 208.

aflarea ființei trebuie să purcedem de jos, de la realitățile individuale reprezintă pentru cercetarea noastră un fapt deosebit de important: ființa, atât de mult căutată de filosofi, este şi aici, jos, printre noi, printre lucrurile în mijlocul cărora trăim. Mesajul lui Noica, reluat de nenumărate ori, este tocmai că aflați în căutarea ființei, este posibil să nu mai vedem lucrurile individuale; dar filosoful de azi nu trebuie să uite lecția înaintaşilor care contemplau ființa (mai precis, Ființa) şi refuzau deliberat ființa realităților individuale.

Dar ce este, în definitiv, o închidere ce se deschide? După Noica, închiderea ce se deschide este pulsația din interiorul lucrurilor, atât a celor din lumea anorganică, cât şi a celor organice, atât a celor din lumea biologică, cât şi a celor umane, atât a celor sociale, cât şi ale istoriei. Această închidere-deschidere ce pulsează în interiorul lucrurilor poate fi găsită peste tot, după cum frumos spune Noica (într-un lung paragraf, pe care îl redăm în întregime): „închiderea într-o vibrație, deschiderea vibrației prin *undă*; închiderea ca repetiție simplă, deschiderea repetiției ca *simetrie*; închiderea ca rapoort, deschiderea ca egalitate de rapoarte, respectiv *proporție*; închiderea electronilor în jurul unui nucleu, deschiderea ca atom de *substanță*; închiderea ca structură, deschiderea ca *sistem*; închiderea lanțului de carboni (după hexagonul lui Kékulé), deschiderea ca *substanță organică*; închiderea în cod, deschiderea codului ca *viață*; închiderea vieții în organism, deschiderea prin *sistemul nervos*; închiderea sistemului nervos prin concentrație cerebrală, deschiderea prin *reflex, instinct şi gînd*; închiderea gîndului vorbit într-un sistem gramatical de reguli, deschiderea prin *limbă;* închiderea gîndului asupră-şi ca idee, deschiderea prin *spirit*; închiderea spiritului asupră-şi, deschiderea prin

creație și cultură; închiderea oamenilor în comunități, deschiderea prin *istorie*; închiderea omului în sine ca persoană, deschiderea prin *uman*"[81].

Implicațiile închiderii ce se deschide vor decodifica ființa din lucruri și vor putea asigura deschiderea ontologică. Prima implicație a închiderii ce se deschide este *tensiunea*, căci totul începe de la o situație tensionată, contradictorie, adică de la o situație ontologică. Din această cauză, Noica este îndreptățit să afirme că, dacă privim de la acest nivel al ființei, tot ce este pulsează. Este o neodihnă generală, o lipsă de repaos ce caracterizează în modul cel mai propriu ființa lucrurilor. Astfel încât, bătăile ființei, ca cele ale inimii, sunt peste tot în orice realitate individuală: „Pulsații de repetiție și regularitate, pulsații de repetiție dar neregulate, pulsații de creștere iarăși regulate, ca la număr, pulsații de creștere dar neregulate, unele libere, sporitoare, lărgitoare, întemeietoare – pe toate le descrie, în felul ei, situația ontologică originară pe care limba română o poate traduce prin 'a fi întru'."[82] Această pulsație „pură, fără urmă nici contur" este, după Noica, temporalitatea, adică o „neîncetată închidere în prezent ce reprezintă totodată o deschidere *ca* prezent: reluarea de sine a unei închideri ce se deschide, cu pulsația ei. Este o tipică tensiune ce se rezolvă în distensiune"[83]. Spre deosebire de timp, temporalitatea apare ca măsură, iar cu fiecare măsură pulsația se desfășoară în lume. Cu fiecare pulsație, închiderea ce se deschide își amplifică în acest fel posibilitățile, se modelează, sporește și se împlinește[84].

[81] *Ibidem*, p. 205.

[82] *Ibidem*, p. 216.

[83] *Ibidem*, p. 217.

[84] Vezi *ibidem*, p. 218.

Temporalitatea proprie închiderii ce se deschide apare ca fiind definită de distensiunea unui timp gol, după cum se observă din caracteristicile diferite ale temporalității atunci când este analizată în raport cu timpul. Temporalitatea nu apare ca fiind liniară, căci avem aici imaginea cerçului închiderii ce se deschide spre sine prin pulsația sa neobosită. Temporalitatea nu este totuşi circulară, câtă vreme închiderea nu conduce pur şi simplu la punctul de plecare, ci la altceva. La căpătul procesului dialectic se află, după cum am văzut deja în logică, o temă regăsită şi nu simpla temă de la care s-a plecat. Poate că imaginea cea mai adecvată a temporalității, conchide Noica, este cea a unei organizări arborescente, ramificate[85].

A doua implicație a închiderii ce se deschide este dată de *distensiune*, prin care se asigură ieşirea din blocarea într-o închidere. Dacă pulsația pură, fără urmă şi contur, a închiderii ce se deschide este temporalitate, atunci spațialitatea ar putea fi urma şi conturul acestor pulsații. Dacă temporalitatea apare ca o deschidere ce se închide în prezent spre a se redeschide, spațialitatea apare ca o închidere într-un orizont ce se deschide spre a se reînchide. Şi aşa cum temporalitatea trebuie deosebită de timp, tot la fel spațialitatea trebuie deosebită de spațiu: spațiul este inert, spațialitatea pulsează; spațiul reprezintă vidul, spațialitatea exprimă plinul; spațiul pune granițe din afară, spațialitatea le pune dinăuntru[86].

În fine, cea de-a treia implicație a închiderii ce se deschide este *câmpul*. Desfăşurându-se sub un demers ce se păstrează identic, dechiderea distensiunii trebuie să-şi facă un loc, un cuprins. Coexistența spațio-temporală trece în existență. Tocmai prin câmp, spațio-temporalitatea

[85] Vezi *ibidem*, p. 220.
[86] Vezi *ibidem*, pp. 221-225.

închiderii ce se deschide se specifică şi devine ceva organizat. Vedem astfel cum la nivelul ființei din lucruri avem o anumită heterogenitate, căci ceea ce numim ființă nu este altceva decât un ansamblu a trei aspecte luate împreună. Ființa este temporalitate, spațialitate şi câmp. Noutatea extraordinară a ideii lui Noica de câmp este tocmai această specificitate, dacă admitem că o închidere ce se deschide aduce, cu temporalitatea şi spațialitatea, genericul realului. Ființa este atât ceva general cât şi ființa unui anumit lucru. Cele două dimensiuni, generalul şi particularul, trebuie să fie văzute împreună, nici una dintre ele neputând exista separat de cealalaltă[87].

Noica ne atrage atenția să nu confundăm spațialitatea cu câmpul, căci dacă spațialitatea reprezintă un cuprins lax, dezlânat, câmpul este unul organizat; dacă spațialitatea se desfăşoară prin (între) limitele ei, câmpul se desfăşoară prin liniile lui de forță; împletită cu temporalitatea, spațialitatea nu capătă decât o orientare posibilă, pe când câmpul, prin temporalitatea sa, o orientare determinată[88]. Mai mult, prin câmp închiderea ce se deschide poate să iasă din indiferență, acum „are un centru, sau o bipolaritate, sau măcar o matcă, se răspîndesc, într-o difuziune ce tinde să fie controlată şi în cadrul căreia fiecare punct, deşi avînd o valoare diferită, reflectă totuşi întregul cîmpului. Ceva plasmatic stă să

[87] „Aceeaşi închidere ce se deschide care, cu temporalitatea şi spațialitatea, aducea genericul realului, aduce cu cîmpul şi specificul lui, aşa cum 'ființa' înseamnă şi ceva general şi ființa acestui lucru anume (respectiv substanța secundă şi substanța primă, în termeni aristotelici). Închiderea ce se deschide îşi arată acum felul ei anumit de a fi. Germenul de ființă sfîrşeşte prin a-şi da determinații şi conținuturi, iar cîmpul este ansambul lor" (*Ibidem*, p. 225).

[88] Vezi *ibidem*, p. 225.

prindă întruchipare ca lucru; și în fiecare lucru ființa își face încercarea, cu modelul ei complet"[89].

Deși ființa nu este propriu-zis temporalitatea, spațialitatea și câmpul, ființa din lucruri poate fi găsită în aceste implicații ale închiderii ce se deschide. Această heterogenitate a ființei lucrurilor apare în mod evident ca o formă de limitație: temporalitatea nu înseamnă în nici un caz un timp infinit, spațialitatea nu este spațiu infinit, iar câmpul reprezintă prin el însuși o limitație. Ontologia lui Noica poate acum să treacă la un alt nivel al analizei, cel propriu limitației care nu limitează. Câteva exemple ne pot ajuta să înțelegem natura acestui important concept: „există limitații care limitează și limitații ce nu limitează. Dogma sau 'adevărurile absolute' sînt în fond limitații ce limitează. Adevărurile deschise, deci relative, ale cunoașterii de astăzi sînt limitații ce nu limitează. Cunoașterea în genere tinde să transforme limitațiile ce limitează (piatra aceasta, realul acesta) în sensuri și legi, care sînt cel puțin limitații *de ordin superior*. Condiția morală înfrînge răul, care întotdeauna a fost înțeles ca limitație, și pune în loc binele, ca limitație ce nu limitează. Frumosul însuși e o limitație în concret, dar una ce nu limitează. Toată cultura omului tinde să trasnforme limitațiile ce limitează într-unele ce nu limitează"[90].

După trecerea în revistă a carierei limitației, pe cele șapte planuri ale ei, se arată din nou heterogenitatea ființei, dar de data asta din perspectiva generalului, individualului și determinațiilor ce „zac" în ființa lucrurilor. Ca expresie a generalității, ființa lucrurilor apare sub forma unui aspect general, așa cum e cazul, de exemplu, cu ființa arborelui, spre deosebire de ființa unui arbore anumit. Acest aspect

[89] *Ibidem*.
[90] *Ibidem*, p. 232.

de generalitate din felul cum ne apare ființa ne trimite la altceva. Fiecare lucru apare drept altceva, dar nu unul extensiv, în sensul că ar reprezenta o realitate între realități, ci „apare ca altceva în el însuşi. Este în el ceva mai adînc decît el”[91]. Fiecare lucru este altceva în şi prin ființa sa, are un chip, are o identitate. Mai mult, are o lege care îi este proprie şi sub care stă. Aşa se face că a susține despre un lucru că este înseamnă a-i surprinde identitatea, înlănțuirea şi organizarea lui, adică tocmai aspectul de generalitate. Fiind vorba de generalitatea internă, Noica numeşte orice generalitate ontologică „general”.

Dar simplul general nu poate da ființa lucrului, căci aceleaşi distensiuni ale închiderii ce ce deschide, adică temporalitatea, spațialitatea şi câmpul ce au oferit aspectul de generalitate, vor da şi aspectul de individualitate al lucrurilor. Cea mai pregnantă expresie a individualității este orgnismul, crede Noica, la care se observă nu numai dubla limitație sau unitate, interioară şi exterioară, dar şi tensiunea unității interne. Dar oricât de exemplar ar părea din punct de vedere ontologic, organismul nu poate obține de la sine sensul deplin al ființei, deoarece poate să cadă în repetiția de sine: „unitatea organică şi limitația pe care şi-o pune organismul dinăuntru, deci pozitiv, pot să se închidă asupra lor şi să se reia, ca ritmurile biologice sau ca marea ritmicitate a reproducerii unui 'aceluiaşi' organism în sînul speciei. Atunci, deşi nespus mai angajat în ființă, deci mai individualizate decît un mecanism ori un artefact, organismele pot şi ele, dintr-o perspectivă, apărea drept o neîmplinire de ființă”[92].

În fine, în afară de general şi de individual, ființa lucrurilor mai presupune determinațiile. Ca manifestări

[91] *Ibidem*, p. 244.

[92] *Ibidem*, pp. 251-252.

ale lucrurilor, determinațiile sunt aduse de câmp, cu specificările şi polarizările lui, cu diversificarea lui în puncte ce reflectă fiecare în parte întregul câmp.

Avem acum termenii ființei (generalul, individualul şi determinațiile), puşi atât de bine în evidență de închiderea ce se deschide. Prin intermediul lor, Noica ne propune să vedem în modelul ontologic, spre care conduce spațio-temporalitatea trecută în câmp, un adevărat cifru al ființei, un cod al ființei. Astfel, modelul ontologic, prezent în tot ce ființează, în toate lucrurile individuale, este alcătuit dintr-un general, un individual, o dublă serie de determinații şi o conversiune. Schematic, modelul ontologic poate fi redat în felul următor[93]:

	îşi dă oricâte		aceleaşi *determinaţii*	
Individualul	*determinaţii* libere	dar	pot ţine de o diversitate	General
	sau contingente		controlată de	

Pentru ca modelul ontologic să se împlinească, şi astfel să se atingă prima instanță a ființei, este obligatoriu ca determinațiile individualului să se acopere perfect cu determinațiile generalului. Altfel, nu putem vorbi de realități individuale în deplinul sens al termenului. Se poate astfel reface schema în felul următor[94]:

	d_1		D_1	
	d_2		D_2	
I		preluate de		G
	.		.	
	d_n		D_n	

[93] *Ibidem*, p. 260.
[94] *Ibidem*, p. 344.

Ca model interior, modelul ființei acționează în realitățile individuale în mod funcțional. Deşi nu are o realitate independentă, el reprezintă totuşi în lucruri ceea ce este „mai adânc real în ele decît ele însele"[95]. Funcționând ca un principiu ontologic în interiorul lucrurilor, şi *din* interiorul lucrurilor, ființa ca model face cu putință lucrurile dinlăuntrul lor, ceea ce face ca vechea idee a transcendenței să fie reconsiderată odată cu această importantă idee nicasiană. Astfel, modelul are, după Noica, mai degrabă un caracter transcendental. Este însă un transcendental de tip heideggerian, mai degrabă condiție de posibilitate a lucrurilor individuale, decât un transcendental kantian rămas în formal, cu un caracter simplu funcțional: „În timp ce, însă [sic], transcendentalul kantian rămîne în formal şi are un caracter doar funcțional (deşi unul atît de complet şi adîncit încît a putut fi valabil prin sine, ca un moment crucial în istoria gîndirii), transcendentalul unui model al ființei, cum este cel propus, revendică pentru el un caracter mai mult decît funcțional. El este de conceput, nu drept un schematism care ar opera peste tot cu precizia unui cod, ci drept un temei activ în toate lucrurile."[96]

Această identificare a transcendentului cu transcendentalul se petrece în modelul în realizare: ființa prezentă în lucruri este temeiul ființării determinate, nefiind în acelaşi timp un lucru determinat: „Ființa din lucruri nu e de căutat nici în transcendent, nici în transcendental dacă acesta este un simplu schematism şi nu o întemeiere, ci în lucruri ele însele. În lucru, transcendentul coincide cu transcendentalul. Într-adevăr, prin ceea ce îl face cu putință în formalul şi materialul său, adică prin transcendental, lucrul se depăşeşte pe sine permanent şi trimite dincolo de

[95] *Ibidem*, p. 302.
[96] *Ibidem*, p. 305.

sine, se transcende"[97]. Atunci când modelul din lucruri se împlinește, acestea nu vor intra în echilibru, ci în devenire. Devenirea apare astfel ca model realizat sau, din altă perspectivă, este ființa lucrurilor. Devenirea apare drept modalitatea matură a realului ce se produce atunci când sunt îndeplinite mai multe condiții: este prezentă o închidere ce se deschide; aceasta trebuie să persiste; închiderea trebuie să se deschidă iar deschiderea să fie către sau în sânul a ceva general.[98]

Dar devenirea, deși este ființa lucrurilor, nu este ființa ca atare. Deși ne întâlnim aici cu ființa, nu o avem în întregime. Explicația este că devenirea este *prima instanță a ființei*, analiza urmând să se ridice la nivelul următor, al ființei secunde. Această ființă de a doua instanță este *elementul*. După o primă caracterizare, elementul este acea ordine de realitate în care sunt implântate lucrurile și care le face să fie[99]. Atunci când un lucru piere, el se întoarce în ceea ce era, adică se întoarce la realitatea din sânul căreia a devenit. Mai mult, lucrurile sunt în elementul lor și au fost în elementul lor, căci lumea elementelor este foarte extinsă și foarte diversificată; există astfel „elemente originare cu realitate și permanență, dacă acordăm permanență cîmpurilor materiale; elemente orginare dar fără permanență (ca viața, care ar putea dispărea și apoi cîndva reapărea); elemente orginare dincolo de problema duratei (ca rațiunea, ce poate dispărea cu ființele raționale, dar este, în sine, fără durată); elemente provizorii, ca sensurile comunităților istorice; și cvasi-elemente, ca acelea morale din spațiul imediat al omului"[100].

---

[97] *Ibidem*, p. 307.

[98] Vezi *ibidem*, p. 314.

[99] *Ibidem*, p. 333.

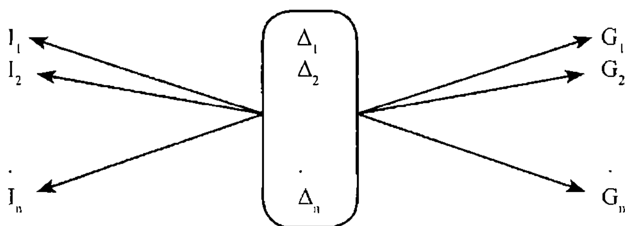
[100] *Ibidem*, p. 342.

Dincolo de faptul de a fi o ordine de realitate în care sunt împlântate lucrurile, dincolo de faptul de a fi un general concret, elementul este eminamente un mediu extern ce poate deveni mediu intern. Este un fel de sânge al realității, așa cum este cultura, care inițial reprezintă ceva exterior nouă, cu universul ei de cunoștințe ce trebuie învățate, dar care devine apoi un mediu interior pentru toți cei care se adapă din apa sa limpede și rece. Tot la fel, valorile sunt inițial exterioare, dar se pot preface în principii de viață, călăuzindu-ne vorbele și faptele și acționând din interiorul nostru spre exteriorul lumii în care ne ducem existența.

Deși lipsit de chip, elementul ca ființă secundă are o structură bine determinată. Spre deosebire de modelul din lucruri, a cărui structură conține un individual, un general, două serii de determinații și o conversiune, ființa apare acum ca o difuziune, ca un univers de fenomene și manifestări care își pot închide deschiderea sau pot rămâne suspendate deasupra lumii și în aceasta. În felul acesta, modelul „a prins realitate; schema ființei a căpătat subzistență. Elementul este astfel modelul ontologic în libera lui subzistență față de lucruri, dar cu preeminența din model a determinațiilor purtătoare de rest. Nu este încă modelul ontologic *dezvăluit* în individualul și generalul său, ci modelul *învăluit*, respectiv mediul alcătuit din determinații generatoare de individual și general. Ființa secundă n-are chip propriu-zis (o individuație) și de aceea nu este direct perceptibilă; nu este nici lege, și de aceea nu e științific inteligibilă. Este mediul învăluitor care poate deveni mediu învăluit”[101]. Avem, așadar, la acest nivel al ființei, nu un individual și un general care să dea câmpul

[101] *Ibidem*, pp. 343-344.

unor determinații, ci mediul liber al determinațiilor (Δ) comune atât individualului cât şi generalului este cel din care se pot desprinde individualul şi generalul. Schematic, modelul ontologic de la acest nivel al ființei se prezintă astfel[102]:



Vedem cum elementul se prezintă ca un fel de general concret, căci lumea determinațiilor (Δ_1, Δ_2, ... Δ_n) se constituie într-un mediu care, trecând într-un mediu intern, va da atât realitățile individuale (I_1, I_2, ... I_n) cât şi legi de ansamblu (G_1, G_2, ... G_n).

Dacă lucrurile individuale apar ca fiind impenetrabile, elementele se întrepătrund, se încrucişează, se compun, se înmănunchează sau se subsumează. O dublă coexistență pare să le fie proprie: una în adâncime, prin subsumare şi interpenetrație, şi alta înfăşurată, în concentrație. Ființa, privită de la acest nivel, apare ca o împachetare de elemente, aşa cum ființa de primă instanță ne-a apărut ca o împachetare de deveniri. Asta nu înseamnă, desigur, că la nivelul ființei secunde nu am avea devenire. Aceasta este prezentă[103], dar este un alt fel de devenire, una de ordin secund, ce permite multiplicarea nesfârşită.

[102] Vezi *ibidem*, p. 345.

[103] Vezi *ibidem*, p. 353.

Având o realitate de alt gen decât lucrurile, elementul trebuie să fie descris prin apel la alte categorii decât cele clasice. Aşadar, nici predicatele naturii în genere (cum vedem în *Sofistul*, de Platon), nici ale naturii moarte sau vii (cum este cazul categoriilor lui Aristotel), dar nici ale naturii reflectate de conştiinţă (celebrele categorii kantiene). Vom găsi astfel la nivelul elementului următoarele categorii: unu multiplu, totalitate deschisă, limitaţie ce nu limitează, comunitate autonomă şi real-posibil-necesarul[104].

Este evident că, din această nouă listă de categorii, cu adevărat nouă este categoria unului multiplu: acesta exprimă, după Noica, natura fiinţei, ca şi pe cea a oricărui element în care se specifică unul multiplu; el comandă toate celelalte categorii şi le transformă în adevărate modulaţii ale sale. Din alt punct de vedere, există o perfectă deducţie metafizică a tabelei categoriilor, în care din categoria unului multiplu, Noica le obţine pe toate celelalte: unul multiplu este din perspectiva exteriorităţii o totalitate deschisă; din perspectiva interiorităţii este o limitaţie care nu limitează; din perspectiva condiţionării exterioare este o autonomie; iar din perspectiva condiţionării interne este real-posibil-necesitate[105].

Categoriile permit înţelegerea unităţii profunde care există între fiinţă pe de o parte şi devenire pe de altă parte.Această unitate se regăseşte în conceptul nicasian de *devenință.* Abia acum ontologia poate afirma că s-a apropiat, cu un pas, este adevărat, de fiinţă. Am văzut cum ontologia identifică spectrul fiinţei mai întâi în lucruri, ca model, apoi o vede ca model subzistent, în fiinţa de a doua instanţă a elementelor şi, în fine, în elementul unic al devenintei[106]. Din acest gând nicasian, am putea conchide

[104] Vezi *ibidem*, pp. 364-371.
[105] Vezi *ibidem*, p. 371.
[106] Vezi *ibidem*, p. 385.

că devenința este altceva decât ființa elementului. Dar în paragraful imediat următor, Noica susține că elementele sunt modalități ale devenirii întru sinc care este devenința[107]. Prin intermediul modelului ontologic, elementele oferă temeiul pentru a avea întruchipări individuale, atât reale cât şi posibile, dar şi ordini generale, ce sunt real-posibile. Elementul este rațiunea ce face ca matcria sau spiritul ca clemente să fie atât staționare cât şi într-o continuă prefacere. În acest fel, devenința, ca ființă de-a doua instanță, este simultan o expresie a stării şi a procesualității. Aşa se face că în termenul de devenință sunt sugerate mai multe conotații esențiale: „1) devenirea, dar una staționară, de vreme ce substantivul verbal 'devenire' a trecut în starea efectivă a substantivului, devenință; 2) raționalitatea, rostul, caracterul categorial; 3) posibilitatea sau real-posibilul, de vreme ce 'devenință', de la 'devenire' este cu sufixul 'ință' solidară cu putință[,] de la putere; 4) în sfîrşit[,] e sugerată ființa (care de fapt este 'fientia', de la verbul fieri, a deveni), prin alcătuirea însăşi a cuvîntului devenință. În termeni medievali, s-ar putea spune că devenința poartă în ea, cu cele patru caractere ale ei: o ratio fiendi, a devenirii; una formandi, a structurării; una producendi, a creației, şi o ratio essendi, a ființării"[108].

Dar dacă devenirea ca element este devenința, ce mai rămâne pentru ființa în ea însăşi, cum este numit de Noica ultimul nivel al ființei? Cu alte cuvinte, este devenința ultima instanță a ființei? Am ajuns astfel la întrebarea pe care am ridicat-o la începutul acestui capitol, dar o

---

[107] *Ibidem*.

[108] *Ibidem*, p. 386 (să notăm în paranteză că în acest pasaj există o serie de greşeli de redactare: în afara celor semnalate deja de noi, ar mai fi trebuit subliniate cu italice toate cuvintele latineşti din text, ar mai fi trebuit puse câteva virgule şi ghilimele etc.).

întrebare care, deşi formulată în mod explicit de Noica[109], nu a primit până în prezent un răspuns din partea celor care s-au aplecat asupra acestei celebre lucrări a lui Noica. Cum am schițat principalele date ale teoriei ontologice cu privire la instanțele ființei, vom încerca să aducem în cele ce urmează un răspuns. Facem acest demers având în vedere că rezolvarea acestei importante probleme filosofice este indisolubil legată de tema cercetării de față, natura individualului şi raportul dintre individual şi general.

Pentru a aborda ființa în ea însăşi, treapta cea mai înaltă a gândirii speculative, filosofia nu mai poate apela la o descriere fenomenologică, aşa cum s-a procedat anterior, ci trebuie să se apropie analogic de acest ultim şi suprem sens al ființei. Ființa ultimă poate fi sugerată de expresii ca: ființa ca ființă este o distribuire unică a Unului; unul multiplu cel mai înalt este cel în care multiplul însuşi este de fapt unul[110]. Ființa absolută are sens doar dacă se dezminte ca absolută „prin întrupare în devenință”; adică dacă poate să exprime printr-o singură întrupare toate întrupările posibile; adică dacă poate exprima printr-un singur element toate elementele posibile[111].

Ființa ca ființă, dacă este înțeleasă drept spiritul ființei, alături de devenință, ce apare drept sufletul ființei, şi de devenire, ce este trupul ei, se identifică în tot ceea ce este, în tot ceea ce ființează: ființa se manifestă peste tot în ceea ce se distribuie fără să se împartă. Astfel, ființa ca ființă se distribuie fără să se dividă într-o singură distribuire, devenința; se distribuie fără se împartă, cu devenința, în nesfârşite elemente; se distribuie fără să se dividă, ca element, în nesfârşite deveniri reale.

[109] *Ibidem*, p. 386.

[110] Ilie Pârvu, *Arhitectura existenței*, *ed. cit.*, p. 222.

[111] Noica, *Devenirea întru ființă*, *ed. cit.*, p. 387.

Aşadar, câte instanțe ale ființei există? Două instanțe, devenirea şi devenința, sau trei? Dacă există două instanțe, ce aduce nou ființa în ea însăşi? Dacă există trei instanțe, care este cea de-a treia? Să fie ființa în ea însăşi o instanță a ființei?

Pentru a aduce puțină lumină în această junglă a întrebărilor, care ar putea fi înțeleasă şi ca ...deşert[112], să sperăm că vom obține o lămurire de la Noica însuşi. Găsim astfel la începutul *Devenirii întru ființă*, în *Introducere*, următorul fragment: „De vreme ce 'ființa' are două înțelesuri: ființa în genere dar şi ființa fiecărui lucru, ontologia de față are două părți: în prima se cercetează ființa din lucruri (ce înseamnă ființa unui atom, a unei substanțe, a unui arbore, a unui om, a unui strat, a unui gînd); în a doua, se cercetează ființa în ea *însăşi*, care o întemeiază pe prima"[113]. În primul rând, Noica provoacă aici o serioasă încurcătură. Un cititor neatent va asocia primul înțeles (ființa în genere) cu prima parte a abordării ontologice (ființa din lucruri) şi al doilea înțeles (ființa fiecărui lucru) cu a doua parte a ontologiei (ființa în ea însăşi). Dar această lectură ar induce grave dificultăți şi ar face *Tratatul de ontologie* complet neinteligibil. Evident că Noica nu vrea să susțină un asemenea punct de vedere, ci că ființa are două înțelesuri: ființa fiecărui lucru şi ființa în genere. Despre aceste două părți se spune apoi că vor fi cercetate în cele două părți ale lucrării: în prima parte se cercetează ființa din lucruri iar în partea a doua se abordează ființa în ea însăşi.

Dar dificultățile nu se opresc aici, căci *Tratatul de ontologie* are nu două părți, ci trei părți, adică „Ființa în cele

[112] Vezi Adrian Niță, *Deşertul interogațiilor*, Cluj-Napoca, Casa cărții de ştiință, 2007.

[113] Noica, *Devenirea întru ființă*, *ed. cit.*, p. 171.

ce sînt", „Ființa de-a doua instanță. Elementul" și „Ființa în ea însăși". Avem aici o primă încurcătură filosofică din care, pentru moment, nu putem ieși. Fragmentul citat nu numai că nu ne-a lămurit cu privire la instanțele ființei, dar ne-a aruncat într-un întuneric și mai profund.

Poate că vom primi mai multă lumină dintr-un fragment aflat la sfârșitul *Devenirii întru ființă*, în care Noica spune că „Sînt trei niveluri de ființă: întîi ființa lucrurilor, devenirea, apoi ființa elementelor, devenința; în fine[,] ființa ca ființă. Dacă aceasta din urmă are un înțeles rațional, privilegiul ei este de a *nu* avea ca atare existență, ci doar întrupare posibilă. Ea este ca și spiritul ființei, în timp ce devenința ne apărea drept sufletul ființei și devenirea trupul ei"[114]. Avem aici o clară corespondență între nivelurile ființei și structura ontologiei nicasiene. Problema este însă dacă „nivel" este același lucru cu „instanță". Din *Dicționarul explicativ* aflăm că instanța este un loc de judecată, un tribunal. Am avea deci mai multe tribunale ale ființei: prima instanță ar fi cea care a judecat o cauză pentru prima oară. Dacă se face recurs, procesul ajunge la cea de-a doua instanță și așa mai departe. Există chiar o instanță supremă ce dă decizii ultime și irevocabile. Este însă o instanță supremă numai în mod relativ, căci există și instanțe europene sau mondiale. Ba chiar și instanțe îngerești, divine etc. Am avea, cu acest înțeles al termenului, nu numai trei instanțe ci se pare că șirul acestor tribunale ale ființei este nesfârșit (sau un șir extem de lung; matematicienii au un foarte frumos și profund termen de „infinit numărabil" pentru a-l deosebi de „infinitul nenumărabil").

Un alt înțeles al termenului „instanță" este următorul: spunem că ceva este o instanță a unui lucru în cazul în care

---

[114] *Ibidem*, p. 388.

acest ceva este o exemplificare a lucrului respectiv. De exemplu, 3 este o instanță a lui „număr prim”; Socrate este o instanță a termenului „om”; frumusețea Elenei din Troia este o instanță a termenului „frumusețe” etc. Se observă uşor că există mai multe niveluri de ființă şi că pe fiecarc nivel al ființei există anumite realități care exemplifică ființa.

Cu acest înțeles în minte, să reluăm ceea ce spunc Noica despre instanțele ființei. El spune că avem trci niveluri ale ființei: ființa lucrurilor, ființa de-a doua instanță şi ființa în ea însăşi. Instanțe ale ființei lucrurilor vor fi: Socrate, sabia lui Ştefan cel Mare de la Altîntepe, racheta ruptă de Boris Becker la Wimbledon etc. Ceea ce au în comun aceste realități individuale este tocmai faptul că clc sunt trecătoare, că intră în ființă şi că mai devremc sau mai târziu dispar. În termenii lui Noica, ființa dc primă instanță este devenirea, căci fiecare lucru estc (ființează) numai în măsura în care devine.

La un alt nivel al ființei, vom avca nu un pachet de deveniri, ca în cazul ființei de primă instanță, ci un pachet de elemente, căci elementele sunt mcdiul din care ies realitățile individuale şi legile generale, în care acestea ființează şi în care dispar. Ca instanțe secunde (ale ființei de-a doua instanță) putem să ne gândim atât la poezie, cultură, civilizație, istorie etc. dar şi la o mulțime cu un element (ca o instanță a mulțimii), legea atracției universale (ca o instanță de lege), frumusețea Elenei din Troia (ca o instanță a frumuseții) etc. Noica poate susține cu bune temeiuri că toate aceste exemplificări ale ființei de-a doua instanță nu *sunt* altceva decât împachetări de elemente, adică de medii exterioare ce trec în mediul intern. Deveninţa este aici o instanță a ființei tocmai pentru că se distribuie fără să se împartă în nesfârşite

elemente ce sunt împachetate în fiecare din ființările enumerate mai sus.

Trecând la cel de-al treilea nivel al ființei, în cazul în care este un nivel, observăm că dacă vom căuta instanțe de ființă ca ființă, vom regăsi fie devenința, fie devenirile. Temeiul acestei idei este că la întâlnirea unei ființe de-a doua instanță putem spune că avem *o* ființă, dar nu *ființa*. La întâlnirea unei ființe de primă instanță, putem afirma că am întâlnit *o* ființă, dar nu *ființa*. Ceea ce vrem să spunem este că ființa în ea însăşi nu are instanță şi nici nu poate ea însăşi să fie o instanță a ființei. Aşadar, răspunsul nostru la întrebarea „câte instanțe ale ființei sunt în metafizica lui Noica?" este următorul: metafizica lui Noica are de-a face cu două instanțe ale ființei, şi anume devenirea şi devenința sau, din altă perspectivă, ființa lucrurilor şi ființa de-a doua instanță. Este evident că în acest fel devenința apare ca fiind ultima instanță a ființei.

Ca argumente ale acestei susțineri, putem enumera câteva idei:

1) Faptul că metafizica lui Noica funcționează cu două instanțe ale ființei se observă limpede din analogia cu ființa primă şi ființa secundă din metafizica lui Aristotel. În *Jurnal de idei*, Noica notează: „Aristotel rezolvă marea tensiune dintre individual şi general spunînd că şi unul şi altul sînt substanțe, prime şi secunde."[115] „Întreg aristotelismul îmi pare a ține de două intuiții elementare: întîi, că există realități individuale, şi numai ele; în al doilea rînd că există lucruri făcute de mîna omului. Pentru primele, vom avea cele 10 categorii, respectiv substanța şi accidentele care îi revin. Pentru realitățile artificiale vom avea formă şi materie."[116] „Există generalul general, al logicului aristotelic. Există

---

[115] Noica, *Jurnal de idei*, II, 190, *ed. cit.*, p. 94.

[116] *Ibidem*, II, 192, *ed. cit.*, p. 95.

generalul individual, al platonismului. Dar trebuie pus în joc individualul general."[117]

2) Vocabularul ontologiei nicasiene cuprinde trei termeni: individualul, generalul şi determinațiile. Dacă vom aborda aceşti termeni din perspectiva instanțelor ființei, vom observa că pot exista instanțe de individuali (Socrate, calul lui Ştefan cel Mare, iubita lui Mihai Eminescu etc.) şi de generaluri (frumusețea Elenei, ca o instanță a frumuseții; mulțimea cu un singur element, ca instanță de mulțime; legea atracției universale, ca instanță de lege etc.). În ce priveşte determinațiile, acestea sunt predicate atribuibile fie individualului (înțelepciunea, atribuită lui Socrate; curajul, atribuit calului lui Ştefan cel Mare etc.), fie generalului (uluitoare, ca atribut al frumuseții; dinamicitatea, ca atribut al legii etc.). Este evident că dacă privim metafizica lui Noica din perspectiva modelului ontologic, vom găsi numai două feluri de instanțe.

3) Noica face, în mod explicit sau implicit, o foarte importantă distincție între ființă şi existență, după cum vom vedea în paragraful dedicat precarităților ontologice.

4) Operarea diferită a modelului ontologic: la nivelul ființei lucrurilor, modelul ontologic este alcătuit dintr-un individual, un general, două serii de determinații şi o conversiune. La nivelul ființei de-a doua instanță modelul ontologic conține un mediu liber al determinațiilor comune individualului şi generalului din care se desprind atât realitățile individuale cât şi cele generale.

5) Ființa în ea însăşi nu este structurată, nu are o alcătuire. Este o importantă deosebire în raport cu ființa lucrurilor şi cu ființa de-a doua instanță, deşi ființa în ea însăşi îşi pune amprenta asupra tuturor lucrurilor, prin distribuirea indiviză.

---

[117] *Ibidem*, II, 199, *ed. cit.*, p. 100.

2. Individualitatea maladivă

Am văzut cum împlinirea modelului ontologic ne conduce le realități împlinite în adevăratul sens al cuvântului, fie că le privim la nivelul lucrurilor individuale, fie la nivelul realităților generale. Astfel, putem spune că un lucru individual *este* în măsura în care există o conversie a determinațiilor unui individual în (întru) determinațiile unui general, cu alte cuvinte atunci când lucrul individual respectiv a intrat în devenire. La un alt nivel, mai elevat, împlinirea modelului ontologic dă seama de ființa unor realități mai speciale, numite de Noica *elemente*, ca medii în care trăim cu toții.

Ce este interesant este că, după Noica, există situații ontologice în care termenii ființei (individualul, generalul, determinațiile) nu se află împreună, astfel încât nu se poate vorbi de ființă în cazul acestor realități constituite numai dintr-un singur termen al alfabetului ființei (fie individualul în sensul cel mai îngust: parte constitutivă a modelului ontologic; fie determinațiile; fie generalul), după cum este cazul şi cu realitățile constituite din doi termeni. Cu toate acestea, nu fără surprindere, vom observa că Noica apreciază că regula realului este tocmai această abatere de la modelul ontologic, tocmai cuplarea a doi termeni aflați în căutarea lor comună spre cel de-al treilea. Vedem cum întreaga realitate stă sub semnul acestei lipse, a acestei căutări însetate după ființă. Noica continuă astfel şi dezvoltă, în *Devenirea întru ființă*, un demers început în *Sentimentul românesc al ființei* şi în *Şase maladii ale spiritului contemporan*: teoria precarităților ființei. Este un demers, să recunoaştem împreună cu Ion Ianoşi, de o ingeniozitate speculativă unică, „una din construcțiile ontologice precise şi constrîngătoare” ce urmăreşte să

contribuie la însănătoşirea ființei, ontologia asumându-şi rolul de *medicina mundi*. „Este o viziune mitică şi magică, în sensul celor şase 'alterități' pe care Blaga le surprinde în filosofia lui Hegel. Este încântătoare în coerență şi sugestiile ei, în elaborările ei stringente şi libere. Suntem îndreptățiți s-o privim ca pe una din cele mai *artiste* –arhitectonică, muzicală, poetică – din filosofia românească."[118]

Noica arată că lumea în care trăim este caracterizată de o anumită slăbiciune ontologică, astfel încât sarcina ontologiei este şi aceea de a diagnostica aceste stări în încercarea de a face din ontologie o adevărată *medicina entis*. Dar tocmai această scoatere în evidență a precarităților arată, în mod paradoxal, plinătatea ființei, „partea de sănătate, de normal, de ființă a realului"[119]. Sunt puse astfel în evidență mai multe precarități ontologice, atunci când unul din termenii ființei este impropriu (sau chiar repudiat, cum se întâmplă de regulă la om) sau atunci când precumpăneşte ori, dimpotrivă, este slăbit. Atât generalul cu inadecvarea sa, cât şi individualul şi determinațiile cu indecvările lor, pot duce la precarități ontologice. Vom avea cazuri în care se cuplează individualul şi determinațiile, determinațiile şi generalul, generalul şi individualul, în criză aflându-se generalul în primul caz, individualul în al doilea şi determinațiile în ultimul. Numele acestor precarități tocmai de aici vine: catholita (boala generalului; de la *catholu* (gr.) = general); todetita (boala individualului; de la *to de ti* (gr.) = individual); horetita (un fel de boală a determinațiilor; de la *horos* (gr.) = determinație). Să spunem câteva cuvinte despre această primă grupă de precarități.

1. *Catholita* este precaritatea manifestărilor ce nu duc la ceva subzistent, fiind expresia unor realități individuale care-şi dau determinații în gol. Este semnul unei existențe

---

[118] Ion Ianoşi, *op. cit.*, p. 178.

[119] Noica, *Devenirea întru ființă*, *ed. cit.*, p. 264.

anecdotice, în sensul că lucrul nu este dat, nu stă sub un control deplin. Cel mai bine se vede această precaritate în blocajul în statistică. După Noica, această precaritare stă sub semnul lui „n-a fost să fie”[120].

2. *Todetita* este precaritatea ce exprimă o criză a individualului. Este o precaritate ce stă sub semnul lui „era să fie”, stă sub semnul unui primat al idealității. Ca realitate, cel mai bine se vede lipsa individualului în civilizația tehnică, atât de mult angajată într-un univers coerent, dar care își pierde suportul nevoilor reale ale societății. Dacă lumea catholitei era cea a purei și simplei experiențe, lumea generalităților determinate (G-D) reprezintă organizarea și punerea în ordine a unui laborator. Ființa realului, așa precară cum este acum, are „un statut ontologic asigurat, ca reprezentînd laboratorul realității.”[121]

3. *Horetita* este precaritatea ce stă sub semnul crizei determinațiilor, și astfel sub semnul lui „va fi fiind”. La om, horetita are multe forme: paralizare și blocare prin presiunea generalului, eșec ontologic, automatism al determinațiilor, dereglarea individualului. Se poate însă ajunge, în puține cazuri, ca un anumit individual să aibă tăria să suporte generalul și să dea determinații pe măsura lui, contribuind astfel la ivirea în lume a unei societăți de ordinul ființei împlinite. Această capacitate de a prescrie legi este proprie unui geniu, cel care are putința să dea prin legea pe care o încorporează, noi determinații, valabile pentru ceilalți oameni[122].

---

[120] Vezi Noica, *Devenirea întru ființă*, *ed. cit.*, pp. 269-273; Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, *ed. cit.*, pp. 33-51.

[121] Noica, *Devenirea întru ființă*, *ed. cit.*, p. 278. A se vedea de asemenea Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, *ed. cit.*, pp. 52-69.

[122] Vezi Noica, *Devenirea întru ființă*, *ed. cit.*, pp. 279-284; Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, *ed. cit.*, pp. 70-85.

Al doilea grup de precarități ontologice aparține într-o măsură mai mare omului în raport cu lucrurile. Vom avea astfel individual şi general, general şi determinații, determinații şi individual, adică inversele celor de mai sus. Sunt acum suspendate determinațiile în primul caz, individualul în cel de-al doilea şi generalul în ultimul. Numele acestor precarități va urma ordinea răsturnată a primului grup, cu un *a* privativ în față; avem deci ahoretie, atodetie şi acatholie.

4. *Ahoretia* este precaritatea în care individualul se integrează în mod direct în general fără mijlocirea unor determinații. În cazul unei supuneri deliberate a unui individual sub semnul unui general se poate ajunge la determinații noi ce pot avea darul de a îmbogăți însuşi generalul. Un astfel de demers se vede cel mai limpede în cazul cunoaşterii, ce lărgeşte de fiecare dată generalul (dat de teorii) spre a cuprinde vechiul şi noul deopotrivă. Tot la fel, în demersul vieții spirituale asistăm la o lărgire prin intermediul unor orizonturi succesiv integratoare[123].

5. *Atodetia* reprezintă cazul unui general care îşi dă determinații suspendând individualul, adică un „este să fie". Se ajunge la situația în care generalul, prin bogăția delimitărilor, creează o lume în sine astfel încât chiar şi lumea reală devine pentru el una din lumile posibile. Pentru om, aceasta este precaritatea ce conduce la cultură, dar una fără aplicații; o cultură ca o împărăție a generalurilor. Ca şi în cazul unei lumi de laborator, cum am văzut la todetită, se poate crea o lume a posibilului ce exercită o presiune asupra realului, atunci când nu reuşeşte sau când refuză să intre în armonie cu el. Însă impactul cunoaşterii ştiințifice se dovedeşte mai amenințător pentru realitate decât cel al

[123] Vezi Noica, *Devenirea întru ființă*, *ed. cit.*, pp. 284-289; Noica, *Şase maladii ale spiritului contemporan*, *ed. cit.*, pp. 86-108.

culturii contemplative. De aceea, crede Noica, posibilul contemplației poate vindeca rănile aduse spiritului de cunoașterea exactă[124].

6. *Acatolia*, ce stă sub semnul lui „a fost să fie”, este precaritatea dată de determinațiile care se particularizează într-un individual, dar o dată cu suspendarea generalului. Este o deschidere ce se închide (spre deosebire de celelalte cinci, care stau sub semnul închiderii ce se deschide), căci așa pare a fi civilizația cu aplicațiile ei. Suspendând generalul, civilizația cu aplicații nu mai poate spera să ajungă la însănătoșirea ființei realului, deoarece înlocuiește legea cu scheme și hotărâri, cu exactitatea, siguranța, eficiența și raționalizarea, cu utilitarismul, tehnicismul și mașinismul. Exemplul cel mai elocvent este cazul Romei antice, care a cucerit lumea cu civilizația sa, cu șoselele și apeductele sale[125].

Ajunși la sfârșitul acestei prezentări a precarităților ontologice, constatăm că nu s-au lămurit o serie de dificultăți ce țin de ființa precarităților: care este statutul ontologic al unei precarități? Este precaritatea o realitate individuală, putând deci să fie alăturată celorlalte întruchipări individuale sau este cea care nu are parte de realitate? Sau, din altă perspectivă, un individual ce exprimă un model ontologic împlinit, în cazul în care are o „carență” ontologică, cum ar trebui să fie privit? Pentru a evita neînțelegerile provocate de spusele filosofului (după care, la nivelul precarităților, modelul ontologic nu este împlinit, astfel încât nu avem cum asista la o ființă de prima instanță[126], sau că tot ce nu are parte de ființă începe

---

[124] Vezi Noica, *Devenirea întru ființă*, *ed. cit.*, pp. 289-296; Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, *ed. cit.*, pp. 109-133.

[125] Vezi Noica, *Devenirea întru ființă*, *ed. cit.*, pp. 296-301; Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, *ed. cit.*, pp. 134-155.

[126] Noica, *Devenirea întru ființă*, *ed. cit.*, p. 314

cu cuplarea a doi termeni[127], deşi precaritățile dau seama totuşi de existență[128]) va trebui să găsim o bună explicație. Vedem, de pe acum că statutul ontologic al precarităților lasă loc unor interpretări diferite, ba chiar opuse: se poate înțelege atât că nu au parte de ființă, cât şi că au parte de ființă.

Interpretarea pe care o propunem pleacă de la analogia făcută de Noica la un moment dat. Iată ce spune filosoful: „Orice lucru trebuie să fie *întreg*, altminteri e mutilat (...) Ființa, în schimb, poate să fie parțială, fără totuşi a fi mutilată. Ea e parțială *cu* deschiderea către întregire, în timp ce un lucru mutilat nu se mai întregeşte de la sine. Pentru ființa în real, se poate vorbi aşadar de maladie, dar nu în sens de morbiditate; sau se poate vorbi de carență, dar nu în sens de lipsă, ci de stimul ontologic.

Abaterile de la model sînt solicitările ontologice ale realului. Dacă se pot identifica aceste solicitări – aşa cum ni se pare că o îngăduie tabloul celor trei termeni puşi în joc de ființă – atunci în jungla prefacerilor realului va apărea un început de ordine. O adevărată *medicina mundi* nu poate deveni ontologia, chiar dacă ea trebuie să accepte abateri şi 'maladii'; dar ea poate fi arta de a determina care sînt carențele ontologice ale realului şi de a le fixa prin denumire."[129]

Interpretarea pe care o propunem pleacă de la analogia cu boala. Să ne gândim la Socrate, ce a contractat o gripă. Această maladie îi afectează sistemul respirator, Socrate tuşeşte şi are temperatură. Vedem cum simptomele ne arată că un anumit organ, sau un ansamblu de organe, nu

[127] *Ibidem*, p. 265.
[128] *Ibidem*, p. 270.
[129] *Ibidem*, p. 265.

funcționează bine. Tot la fel, precaritățile ființei ne arată locul în care ființa este defectă, locul în care ființa mai are nevoie de împlinire. Dar această defecțiune nu este ceva diafan, are un purtător, se manifestă la un anumit om (cum e cazul unor precarități) sau la o realitate generală (cum este cultura, civilizația etc.). Faptul că precaritatea nu are un statut ontologic de sine stătător arată tocmai lipsa de ființă de care vorbeşte Noica. Dar la o privire mai atentă, vom vedea la omul la care se manifestă precaritatea tocmai plinătatea ființei, tocmai sănătatea ființei.

În al doilea rând, precaritatea ontologică arată o anumită lipsă ontologică, o carență a ființei. Atunci când Noica spune că prin doi termeni ai alfabetului ființei nu avem o ființă, el are în vedere faptul că nu avem încă o ființă, dar că tocmai prin această precaritate este posibil să se ajungă la ființă. Deşi devenirea nu este încă manifestă la nivelul acesta (căci devenirea este prima instanță a ființei, fiind deci manifestă la realitățile împlinite), avem din plin prezentă aici o prefacere, o transformare. Lucrul respectiv poate intra într-o transformare conştientă, astfel încât să ajungă să se vindece de maladie şi să ajungă la devenirea cea bună. Cazul omului de geniu ne oferă un exemplu paradigmatic în acest sens. Bolnav de horetită, adică precaritatea întrupată într-un individual dar fără mijlocirea determinațiilor, omul de geniu are puterea nu numai de a suporta situațiile generale, dar mai ales de a da determinații noi care să fie valabile pentru ceilalți oameni. Aceste noi determinații pot contribui la însănătoşirea realului[130].

În al treilea rând, precaritatea ontologică înțeleasă ca o boală arată un alt aspect extrem de interesant. Este chiar posibil că acesta să fie sensul pe care îl are Noica în vedere

---

[130] Vezi *ibidem*, pp. 283-284.

atunci când spune că prin doi termeni ai vocabularului ființei nu putem vorbi de ființă. Să ne gândim la o serie de maladii foarte serioase, ce pun în pericol chiar existența. Precaritatea ontologică este un fel de maladie care pune în pericol ființa în genere. Acolo unde apare o asemenea maladie a ființei, ontologia nu poate contribui la vindecare prin instituirea modelului ontologic. Ea poate însă pune un diagnostic, cu toate cu nu poate institui şi tratamentul. Aşa cum medicina, şi ştiința în general, nu poate trata toate bolile, căci, deşi găseşte leacul pentru unele boli, altele sunt mai rezistente. Este nevoie de mulți ani de cercetări pentru a le înțelege, pentru a le trata eficient; tot la fel ontologia şi celelalte discipline ale spiritului nu au puterea de a trata toate bolile spiritului contemporan. Din această perspectivă, Noica are dreptate să susțină că precaritatea este o neîmplinire a modelului ontologic şi că ființa nu este desăvârşită în cazul precarităților ontologice.

Un ultim aspect mai vrem să ridicăm: care este momentul în care apare o precaritate, dacă menținem analogia cu boala? Apare la începutul evoluției ontogenetice sau mai târziu? Sunt oare precaritățile maladii ale unui stadiu incipient de ființă sau sunt maladii proprii unui stadiu avansat, de după apariția realităților individuale şi realităților generale? Analogia cu boala ne indică un răspuns ambiguu: există cazuri de boli vechi, proprii începuturilor lumii vii şi cazuri de boli târzii, apărute după înființarea realităților individuale şi generale. Dacă vom reciti cele spuse de Noica având în minte interpretarea aceasta, vom găsi cazuri numeroase ce ilustrează explicația. Avem astfel un alt argument împotriva aparentei contradicții a lui Noica cu privire la precarități: se observă limpede că problemele sunt datorate naturii complexe a ființei.

3. Individualitatea împlinită

Nu trebuie scăpat din vedere un aspect important al individualității. Prin împlinirea modelului ontologic, ființa lucrurilor se realizează şi ajunge la primul nivel al ființei. Este un nivel al individualității. Acum ființa poate da seama de întruchipările individuale atât la nivel uman cât şi animal, atât la nivel chimic cât şi biologic. Această individualitate matură nu este însă privilegiată în raport cu întruchipările ființei de la celelalte niveluri ale ființei. Socrate nu are un statut ontologic privilegiat în raport cu ființa unei mulțimi, a unei clase sau a universaliilor.

Din acest punct de vedere, angajamentul ontologic al teoriei elaborate de Noica este asemănător cu cel al teoriei lui Quine. La întrebarea „ce există?", celebrul filosof răspunde „orice", adică există atât individualii cât şi universaliile, atât obiectele individuale, cât şi clasele sau mulțimile. S-a afirmat adesea că Noica ar fi fost influențat de Heidegger, pe care l-a audiat în două rânduri la Heidelberg. Şi totuşi nimic din conținutul demersului său fenomenologic nu aminteşte de autorul lucrării *Ființă şi timp*. Pentru Heidegger, *Dasein*-ul este locul privelegiat al ființei, este un existent în care se regăsesc principalele trăsături ale ființei. Împachetare de existențiali (ca să-l interpretăm pe Heidegger via Noica), *Dasein*-ul reprezintă realizarea principiului ontologic ca un pattern interior, modelator, ca o structură genetică.

Am văzut că la Noica individualitatea este un aspect al ființei, alături de general şi de determinații. Dar nici generalul singur, după cum nici determinațiile singure nu pot da ființa lucrurilor. Sub limitațiile temporale, spațiale sau de câmp, un lucru prinde ființă, are chip propriu. Nu este nevoie să se petreacă un proces de in-formare a unei

materii, prin care un chip să se împlânte în materie, cum ar spune Aristotel. Lucrul își face singur forma atunci când a prins ființă, tocmai pentru că el are o lege, pentru că stă sub o lege. Legea este cea care îl leagă și care contribuie la căpătarea unei identități. Este totuși adevărat că această identitate este una generală, adică una care ne ajută să spunem „copac” înainte de a vorbi despre „copacul acesta”, una care dă seama de aspectele generale prezente în ființa fiecărui lucru.

Aceleași distensiuni ale unei închideri ce se deschide, adică temporalitatea, spațialitatea și câmpul, vor oferi și aspectul de individualitate al unui lucru. Spațialitatea, temporalitatea și câmpul vor arăta astfel *ceea ce este* aici și acum, așa cum spațiul și timpul ne indică un anumit individual aici și acum. Analogia lui Noica vrea să pună în evidență un aspect foarte important: un anumit individual este individualul care este în virtutea aspectelor sale temporale și spațiale. De exemplu, știm că individualitatea lui Socrate este dată de următoarele fapte spațio-temporale: s-a născut în anul 469 î. Chr.; locuiește în Atena; a murit în anul 399 î. Chr. Avem aici trei predicate ce pot contribui în mod satisfăcător la individualizarea lui Socrate, la discriminarea lui în raport cu specia din care face parte și în același timp în raport cu ceilalți membri ai speciei.

Tot un criteriu de identitate și individuație este continuitatea spațio-temporală: spunem că un individual este individualul care este în virtutea existenței unei serii continue de determinații spațio-temporale. Astfel, putem spune că bătrânul Socrate este identic cu tânărul Socrate dacă și numai dacă pentru fiecare moment al existenței sale avem o serie continuă de evenimente care îl definesc. Asta înseamnă că între fiecare din cele trei evenimente descrise mai sus de cele trei predicate spațio-temporale

să existe alte predicate spațio-temporale proprii fiecărui moment al timpului şi fiecărui punct al spațiului. Vom avea astfel cinci predicate ce vor da evenimentele din cinci perioade diferite ale existenței lui Socrate; între acestea, există evenimente redate prin alte predicate; ajungem la nouă predicate şi aşa mai departe la infinit. În cazul în care seria este continuă, putem susține că bătrânul Socrate este identic cu tânărul Socrate.

Întocmai cum timpul şi spațiul pot arăta un anumit individual, tot la fel spațialitatea şi temporalitatea pot arăta ceea ce este aici şi acum, adică aspectul de individualitate al ființei lucrurilor (la care trebuie, desigur, adăugat câmpul, cel care dă pe „aşa", modalitatea individualității). Exemplele lui Noica, mai întâi *per a contrario*, date ca să arate relația cu generalul şi că acesta nu poate constitui singur ființa lucrurilor, vin din matematică (pentru generalul lor abstract) şi din religie (pentru generalul concret). Dar ilustrarea cea mai grăitoare este cu *Luceafărul* lui Eminescu, în care se poate vedea cum generalul (Luceafărul) doreşte să capete o individualitate. Prin această interpretare a poemului drept ieşirea generalului din nediferențierea şi nelimitația nemuririi, ca o năzuință spre individuație şi limitație (dar una care nu limitează), poemul apare drept „unul al angajării şi nu al detaşării, aşa cum este unul al ființei cu individuație cu tot, iar nu al veşniciei seci, de care are parte generalul lăsat singur"[131].

Noica susține că tocmai prin prezența generalului, adică după ce generalul s-a manifestat, îşi află individualul adevăratele sale limitații. Aceste limitații sunt unele interne, puse de individual, şi nu sunt externe, ca interdicții, de exemplu, adresate de general. Tocmai prin general se împlineşte individualul, iar prin asta el poate contribui chiar

[131] *Ibidem*, p. 250.

la împlinirea ființei. „În prezența generalului, care părea să-l desființeze, individualul își poate da acum contururi sigure. El aduce configurări și întruchipări nu numai pentru sine, dealtfel, ci și pentru un general care, la rîndul lui, ar risca să se piardă în fluiditatea și vaporozitatea proprie. În definitiv, el, individualul, este cel care salvează generalul de destrămarea proprie. Căci destrămarea aparentă pe care o aduce acesta individualului, ridicîndu-i orice limitații, se întoarce împotrivă-i. Ființa nu se pierdc în evancscența generalului numai datorită individualului care [o ?] readuce la limitație."[132] Avcm aici aceeași tendință spre ceva, întru ceva, atât a unui individual spre generalul său, cât și a unui general spre împlinirca sa individuală. Este un raport între individual și general pe carc l-am mai întâlnit la Noica și sub care stă inclusiv discuția despre aspectele sociale și politice din filosofia sa, după cum vom vedea în capitolele următoarc. Pentru un individual, generalul care aduce limitarea cste adcsca statul ce îl copleșește cu puterea lui, care vinc cu legilc lui, care îi pune interdicții și care, adesea, îl pedepscște. Există o continuă tensiune la acest nivel între individual și gcneral, fiecare dintre cei doi termeni încercând în permanență să-l îmblânzească pe celălalt.

După ce am văzut cele trei niveluri ale ființei și cele două instanțe ale ființei, după ce am prezentat statutul ontologic al precarităților ontologice și am înțeles că individualitatea este un *aspect al ființei*, putem acum ataca întrebarea principală a capitolului de față: ce este individualul din punct de vedere ontologic? Răspunsul poate fi adus din cel puțin două perspective: dinspre ființă sau dinspre modelul ontologic.

Dinspre ființă, individualul pare ceva atât de neînsemnat încât s-ar putea afirma cu bune temeiuri că nu

---

[132] *Ibidem*, p. 250.

este nimic, că este un gol de ființă. Această imagine este amplificată de constatarea că lumea individualilor este în continuă transformare. Dar odată intrată în devenire, această lume primeşte un important aspect de ființă, în condițiile în care devenirea este prima instanță a ființei.

Un individual prins într-o devenire se află, după Noica, pe drumul spre ființă. Iar dacă această devenire este una spre aspectul general al existenței, deci atunci când un individual devine întru generalul său, se poate afirma că individualul respectiv se află pe prima treaptă a ființei. Aşa este cazul lui Socrate, ce devine cu fiecare zi a vieții tot mai înțelept, tot mai pregătit pentru întâlnirea cu moartea. Socrate iese din simpla condiție a individualității şi intră în generalitatea înțelepciunii. Chiar dacă el păstrează atributele individualității (organicitatea, de exemplu), constatăm că îşi apropriază şi pe cele ale generalității înțelepciunii. Practic, el iese din condiția de individ supus finitudinii existenței, şi intră în condiția infinitudinii date de generalitatea înțelepciunii. Chiar dacă se supune până la un punct repetiției proprii individualității (naştere, căsătorie, procreație etc.), el are tăria de a părăsi această serie de repetiții, are putința de a ieşi din statistică.

Dar am văzut de asemenea că nu orice deschidere este una rodnică, adică una care să conducă la ființă. Noica pune în evidență devenirea ce decade, devenirea ce duce la devenit, sau devenirea întru devenire. Aşa cum Socrate este un exemplu paradigmatic de devenire întru ființă, adică de devenire conştientă întru ființă, se pot pune în evidență numeroase cazuri de oameni cufundați în repetiție. Asistăm la o „devenire de repetiție", pe care Goethe sau Nietzsche „au înțeles s-o substituie ființei înseşi."[133] Această devenire întru devenire nu-şi poate apropria categoria elementului:

[133] *Ibidem*, p. 379.

„Totalitatea este deschisă cu devenirea întru devenire, dar este linear deschisă, nu în toate părțile, ca a unui orizont; limitația nu limitează, dar prin simplă repetiție; autonomia făpturii organice și a devenirii ei există, dar nu e una însoțită și de libertate; iar dacă ceva din ultima categorie, anume real-posibilul, este din plin o categorie a organicului, ea nu-și asociază și necesitatea, de vreme ce apariția organicului real este contingentă iar a organicului ideal, istoric contingentă și ea."[134]

Văzut dinspre modelul ontologic, individualul apare ca o împlinire a ființei lucrurilor, ca o desăvârșire a ființei aflate pe prima sa treaptă de organizare. Cum modelul ontologic este ceea ce pulsează în interiorul tuturor lucrurilor, modelul se împlinește atunci când seria de determinații ale unui individual se convertește în seria de determinații ale unui general. Vedem cum pe prima treaptă a ființei, poate și trebuie să fie posibilă delimitarea procesului de rezultat. Este limpede că avem aici implicate două sensuri ale termenului „individual". Într-un prim sens, avem un individual ale cărui determinații se suprapun peste determinațiile unui general. La capătul acestui proces dialectic vom avea tot un individual, dar unul sporit de ființă, un individual împlinit. Acest individual este cel despre care Noica poate afirma că a atins primul nivel al ființei. Acest individual ce a finalizat un proces dialectic de trecere întru ființa unui general este cel despre care se poate spune că este expresia ființei de primă instanță.

Rămân, desigur, nerezolvate alte aspecte ale problemei individualității. Prin răspunsul la o întrebare, se deschid în fața noastră alte întrebări. De exemplu, care este explicația faptului că nu toți individualii sunt împliniți? Cum se explică această ierarhie a individualilor? De ce

---

[134] *Ibidem*, p. 380.

unii ajung să-şi întâlnească generalul iar alții nu? În finalul *Devenirii întru ființă*, Noica acordă conştiinței un rol foarte important în procesul devenirii întru ființă. El arată că conştiința devenirii întru ființă este devenire conştientă întru ființă. Dar oare este suficient ca un individual să fie conştient de generalitatea sa pentru a ajunge la o devenire conştientă întru ființă şi astfel pentru a ajunge la ființă? Nu cumva avem de-a face cu o simplă dimensiune subiectivă întru ființă a omului ca persoană, adică un fel de idealism sui-generis? Să ne gândim la Newton şi la devenirea sa întru generalitatea savantului. Să presupunem că el avea conştiința propriei valori încă din timpul studenției. Să presupunem că el dorea ca teoriile sale, ca invențiile sale viitoare să fie cunoscute şi aplicate de toți savanții vremii. Este oare suficient ca el să fie conştient de toate acestea, să fi vrut să se întâmple aşa pentru ca lucrurile să se şi fi petrecut aşa? Oare, în acest proces al devenirii conştiente este suficient doar harul, nu şi efortul? Să fie ceva ce ține de un fel de alegere, iar propriul efort să nu aibă nici o influență? Din păcate, răspunsul la aceste întrebări nu-l putem avea în *Tratatul de ontologie*, ci în alte lucrări ale filosofului de la Păltiniş, pe care le vom trece în revistă în capitolele următoare.

Capitolul III

UNIVERSAL ŞI IDIOMATIC

Cele două capitole antcrioare au tratat despre raportul dintre individual şi gencral din două din cele mai importante lucrări ale lui Noica. Aceste două lucrări aparțin perioadei 1981-1987, adică perioadei pc carc o putem numi „perioada marilor construcții filosoficc”. Vom urmări în acest capitol tema noastră în scrierilc din alte pcrioadc, scricri complet diferite de *Devenirea întru ființă* şi *Scrisori despre logica lui Hermes*, şi anume scricrile din pcrioada dc după eliberarea lui Noica din închisoare (1964-1980), cc stau sub semnul a ccca ce a fost numit autohtonism, românism, ba chiar naționalism. O a trcia perioadă, distinctă şi ea în raport cu celelalte, şi cu caracteristici bine conturate, este cea de dinaintc de război (1934-1944), despre care vom vorbi în capitolul următor.

1. Rostirea filosofică românească

Scrierile din perioada autohtonistă (1964-1980) sunt dedicate unor aspecte particulare, autohtone, ale simțirii româneşti. Trebuie subliniat că nu e vorba aici numai de lucrări strict filosofice, ci mai degrabă ar fi vorba de altceva. Noica recunoaşte chiar că nu urmăreşte să facă lucrări filosofice din încercarea sa de a circumscrie

sensurile filosofice implicite ale rostirii românești[135]. Dar care sunt lucrările cu pricina? Să le enumerăm: *Rostirea filosofică românească* (1970), *Creație și frumos în rostirea românească* (1973), *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii românești* (1975), *Despărțirea de Goethe* (1976), *Sentimentul românesc al ființei* (1978), *Spiritul românesc în cumpătul vremii* (1978), *Povestiri despre om* (1980). Vedem că din cele șapte lucrări ale lui Noica din această perioadă cinci dintre ele au în titlu cuvântul „românesc". Fac excepție numai lucrarea despre Goethe și cea dedicată lui Hegel.

În cele cinci lucrări autohtoniste se găsesc prezentate, cu o frumusețe de neegalat în limba română, aventurile unor cuvinte și expresii cum sunt: sinele și sinea, rost, fire, ființă, întru, petrecere, vreme și vremuire, infinit și infinire, îndoita infinire, troienire, cumpătul vremii, minte și smintire, comunicare și cuminecare, dor, ispitire, iscusirile firii românești, infinitivele lungi (ale lui Brâncuși), iscusitele răsturnări (ale lui Eminescu), cuvintele reținute de UNESCO pentru dicționarul internațional de termeni literari („dor", „doină", „colindă"; listă completată de Noica cu „lămurire", „sine", „întru", „împelițare", „se cade - nu se cade"). În *Sentimentul românesc al ființei* lista este, în mod evident, mai filosofică: modulațiile românești ale ființei, sentimentul ființei, rațiunea și modelul ființei, arheii, seninătatea ființei, fiecare din acești termeni, adevărate concepte-teorii, având un capitol bine conturat în lucrare.

Din perspectiva temei noastre, este interesant de văzut ce vrea Noica să susțină cu această abordare ce pune un serios accent pe ceea ce este românesc. În condițiile în care

---

135 Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, București, Editura Eminescu, 1978, p. 6.

filosofia ar trebui să se ocupe de universal, de elementele ce au valoare universală pentru toate limbile, de unde provine interesul lui Noica pentru limba română? De ce se interesează de o limbă anumită, fie ea şi cea în care şi-a elaborat lucrările, şi în care şi-a desfăşurat aventurile speculative ale gândului? Noica susține că face asta pentru că stă pe poziția veche, a obținerii universalului prin național, prin idiomatic. Este o poziție ce exprimă însuşi principiul spiritului, deşi, completează filosoful, secolul XX a adus o universalitate la propriu, prin generic (nu prin specific). Poziția aceasta este caracterizată de Noica drept poziția clasică de obținere a universalului: „Eu stau pe 'poziția veche', a obținerii universalului prin idiomatic, prin național. Mă raportez la universal prin 'întru', nu prin 'în'. A atinge universalul de pe pozițiile idiomaticului este însuşi principiul spiritului. Însă secolul XX, fără să-l anuleze, a adus acestui principiu un corectiv: a adus cu sine nevoia de universalitate la propriu; o universalitate prin generic, nu prin specific. Secolul XX poartă cu sine versiunea universalului generic: 'proletari din toate țările, uniți-vă'; dar şi capitalişti, esperantişti, intelectuali – uniți-vă. E un secol al internaționalelor secolul acesta, al unora care, fireşte, nu au reuşit pînă la capăt, tocmai pentru ca principiul spiritului – universalul prin idiomatic – să nu fie lovit prea adînc. Şi tocmai pentru ca principiul să se confirme, 'internaționalismul' a trebuit să îşi vadă şi să îşi recunoască limitele. Însă în chiar limitele acestei reuşite s-a născut tipul de *homo plantarius*, solidar cu mass media, cu posibilitatea mişcării pe glob, solidar cu rețeaua planetară însăşi. Tipul acesta uman nu s-a născut întîmplător acum; el este un factor de unificare al Terrei în clipa în care Terra se prăgăteşte să intre în *apoikia*, în roirea galactică, cînd se pregăteşte pentru întîlnirea cu un tip de rațiune extraterestră.

În condițiile universalului generic se așează deci toți cei care dau seama de problemele planetei în totalitatea ei. Eliade este un *homo plantarius*, un 'semădău', cel care dă seama de tot ce e spirit pe Terra. Un *homo planetarius* este și Cioran, de vreme ce dă seama de *toate deznădejdile lumii*. În tinerețe nu era decît în condiția *jalei românești,* deci a unei singure forme a deznădejdii. Dacă ar fi continuat să forcze în jalea românească, pînă la a-i găsi acel 'întru' al ei, în care să se poată recunoaște pînă și japonezul, atunci ar fi obținut universalul în varianta lui clasică, prin idiomatic."[136]

Noica încearcă astfel să scoată în evidență „firea noastră mai deosebită"[137], adică „un sentiment românesc mai deosebit al ființei" în raport cu ceea ce se simte în alte spații filosofice. Se vrea a fi mai deosebit în sensul în care sufletul germanic are un sentiment mai deosebit al devenirii, cel rusesc, unul deosebit al spațiului sau cel american, unul mai deosebit al eficienței[138]. Dacă cu istoria nu am avut întotdeauna răsunctul unor mari popoare, cu creația culturală nu avem încă, Noica speră să avem cu rostirea românească[139]. Avem acum trasat întregul program nicasian: „ar merita să facem astfel încît să ne înfățișăm, cu limba noastră, la judecata istoriei, atunci cînd năzuințele de unificare ale oamenilor și cerințele de uniformizare ale lumii mașinilor vor chema limbile naturale să spună ce drept de viață mai au. Cu limba noastră, noi dăm acea 'iscusită oglindă a minții omenești', cum spunea despre

[136] G. Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, ediția a doua, București, Humanitas, 1991, pp. 242-243.

[137] Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, *ed. cit.*, p. 156.

[138] Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, *ed. cit.*, p. 6.

[139] Noica, *Rostirea filosofică românească*, în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, București, Editura Eminescu, 1987, p. 7.

scris Miron Costin, în care gîndul totdeauna şi omul de pretutindeni să-şi vadă chipul. Şi o putem face în termeni proprii, uneori de netălmăcit în alte limbi."[140]

Această potrivită întâlnire cu ființa, de care este capabil poporul român, este posibilă printr-un orizont specific al felului nostru de a pune întrebări. Orizontul interogației este cel care face ca punerea întrebării să fie o bună luminare a lucrurilor. Felul cum reuşim să proiectăm fasciculul de lumină, întrebând, arată felul cum românii înfruntă lumea, crede Noica, bogăția modalităților de interogare ținând nu doar de subtilitatea conştiinței ce întreabă, ci şi, sau mai ales, de subtilitatea existentului interogat. Se arată astfel cum orizontul românesc aduce mai întâi o anumită suspendare prin intonația interogativă. Lucrurile stau suspendate înainte de a reveni, ca o noutate sau ca o reînnoire, în sânul realității. În afara acestei regenerări a realității, întrebarea aduce cu ea o anumită îndoire, o dublare a lumii. Semnul caracteristic este inversarea ordinii cuvintelor atunci când se pune o întrebare. Dacă negația, al treilea element al esenței interogativității, este prezentă în aproape toate limbile, cel de-al patrulea, nedeterminarea, este propriu orizontului românesc. Este o prelungire a negativității prin care se arată ceea ce nu este un lucru: nu e nici asta, nici asta. Totuşi, este ceva, poate un proces ce se va petrece cândva, undeva, cumva. Toate aceste expresii ce arată nedeterminarea, consideră Noica, sunt specifice limbii româneşti. La acestea se adaugă intergativul „oare" şi compuşii lui: „oricare", „orice", „oricând", „oricum", astfel încât Noica poate să conchidă: „La început nimic nu părea să prindă ființă sub întrebare. În exprimarea ei, ea indică o simplă suspendare a ce este, printr-o ridicare de ton; sau dădea o imagine a răsturnării lucrurilor, ca într-o oglindă, prin inversiune; sau,

[140] *Ibidem*.

în sfîrşit, aducea îndoială pură şi simplă de lucruri, pînă la tăgada lor. Dar cu acest al patrulea fel de a se alcătui, întrebarea vine să arate că ea nu înregistrează lumea aşa cum este – cel mult suspendînd-o, răsturnînd-o sau negînd-o -, ci o pune cu adevărat în nehotărîre, ca şi cum ar pregăti noi hotărîri în ea. Şi într-adevăr, de la formele cu *va* – ca în: *nu cumva*, *undeva*, *cîndva* – se putea presimţi lucrarea aceasta nouă şi adînc caracterizatoare pentru întrebare, de a deschide către o lume *viitoare*, cu sorţi de a croi căi în nedeterminarea ei."[141]

În fine, a cincea caracteristică este interogativitatea indirectă, prin care interogaţia începe să spună ceva, iar a şasea este încărcarea cu posibil. O întrebare sporeşte lumea prin simplul fapt că a fost pusă, introduce o serie de situaţii posibile, de evenimente posibile. Tocmai despre această realitate sporită de lumile posibile ale întrebărilor are de vorbit „gândirea infuză a limbii române".

Dar dincolo de elementele specifice ale orizontului întrebărilor, Noica pune în evidenţă „modulaţiile româneşti ale fiinţei". El crede că limba română are mai multe modalităţi decât cele clasice (posibil, imposibil, necesar şi contingent), deoarece, la acestea patru s-ar adăuga prezumtivul şi posibilitatea închisă. Aşa se face că perspectiva ontologică, proprie limbii române, i se pare lui Noica „mai interesantă" decât cea logică. Prin „este" avem o percepere parţială sau totală a realităţii. Dincolo de realitate, el arată că trebuie să luăm în calcul şi iminenţa realului (prin „este să fie"), o tentativă de real („era să fie"), o neîmplinire în real („n-a fost să fie") sau o absolutizare în real („a fost să fie").

Vedem cum rostirea românească pune în joc nu mai puţin de şase situaţii ale fiinţei, ce sunt tot atâtea

[141] Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, *ed. cit.*, p. 20.

regiuni ale ființei prezente, ,,principiul de viață, factorul activ al realității”[142]. Originalitatea limbii române este că desfăşoară modalități noi ce converg spre acest principiu şi se validează prin el. Există astfel: ,,n-a fost să fie” ce arată modalitatea imposibilului; ,,era să fie”, ce arată o tentativă neizbutită de realitate; ,,va fi fiind”, ce pune în evidență prezumtivul; ,,ar fi să fie” ca expresie a posibilului; ,,este să fie”, ce arată iminența ființei; ,,a fost să fie”, ca mod al necesității.

O listă chiar mai amplă este adusă de Noica în *Iscusirile ființei româneşti* din volumul *Creație şi frumos*. Aici se arată că între ,,este să fie”, iminența realității, şi ,,a fost să fie”, ființa consumată, există o plajă mai largă de modalități: ,,era să fie” – tentativa neizbutită de realitate; ,,ar fi să fie” – posibilitatea deschisă a posibilității; ,,ar fi fost să fie” – posibilitatea închisă a posibilității; ,,de-ar fi să fie” – contingența posibilității; ,,de-ar fi fost să fie” – posibilitatea contingentă a posibilității[143].

Pentru a vedea contribuția limbii române adusă modalităților ființei, să separăm mai întâi cele patru modalități clasice ale ființei. Vom avea, în interpretarea nicasiană, pe ,,ar fi să fie” – posibilul, ,,n-a fost să fie” – imposibilul, ,,a fost să fie” – necesarul şi ,,de-ar fi să fie” – contingentul. Să observăm totuşi că există o diferență minimă între ,,ar fi să fie” şi ,,de-ar fi să fie”. Cea de-a doua aduce în plus în mod explicit ideea contingenței. ,,De-ar fi să fie” chiar asta spune, dacă s-ar *întâmpla* să fie. Recunoaştem aici contingența, cum bine susține şi Noica. Nuanța aceasta, aproape imperceptibilă, dintre ,,ar fi să fie” şi ,,de-ar fi să fie” este totuşi similară cu

[142] *Ibidem*, p. 30.

[143] Noica, *Iscusirile ființei româneşti,* în Noica, *Cuvânt împreună despre rostirea românească,* Bucureşti, Editura Eminescu, 1987, p. 243.

nuanța imperceptibilă dintre posibilitatea logică și contingența logică.

În al doilea pas, să vedem, din termenii ce au rămas, nota de specificitate românească. După Noica „era să fie" aduce o neîmplinire ce ține nu de ceva general (cum e cazul cu „n-a fost să fie"), ci de lipsa unor condiții de ordin particular, de lipsa individualizării. Ființa suspendată apare în experiența adversității, în acele blocaje, adesea reciproce, ce nu se rezolvă niciodată. În cazul unui triumf al unei părți, arată Noica, partea activă istoricește se întâmplă să preia sensurile celei pasive, astfel încât ceca ce „era să fie" păstrează o formă de supraviețuire în ființa părții rămase activă. Modalitatea „va fi fiind" exprimă nesiguranța, nedumerirca, îndoiala, presupunerea, probabilitatea sau chiar concesia. După ce subliniază transformarea unui veritabil mod prezumtiv din limba română, Noica arată că, spre deoscbire de transformările suferite de diferite expresii și formc vcrbale din limba latină și din limba engleză, „experiența spirituală carc nc-a condus la o conjugare nouă este undeva – îndrăznim să spunem – mai sublimă *decât a celorlalte două limbi* căci nu poartă asupra intenției, ca la latini, sau asupra simplclor stări de fapt, ca la englezi, ci asupra ființei însăși, mai alcs atunci cînd prezumtivul se face înăuntrul verbului *a fi*."[144]

Ce spunc ființa atunci când vorbește românește? După Noica, prezumtivul acesta ce dă seama de ființă spune că ființa nu este numai o realitate, ci și o eventualitate. Așa cum există mai mulți izotopi ai unei substanțe, tot la fel o ființă contingentă crede despre lume că poate fi și altceva „și o poate spune cu o gradație ce merge, de la simpla indiferență și obiectivitate detașată (va fi fiind ceva, dar nu mă interesează), pînă la intensitatea

[144] Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, *ed. cit.*, pp. 39-40.

şi dramatismul convingerii (va fi fiind ceva, care mă interesează direct)."[145]

Mai mult, orice creator, crede Noica, se adresează unui martor sau spectator – cel puţin prezumat. Creaţia ar fi lipsită de sens dacă nu s-ar presupune cineva care să o înţeleagă, s-o folosească sau să şi-o însuşească. Conştiinţa poate presupune alte realităţi în afara celor care îi sunt date nemijlocit. La limită, poate presupune existenţa unor alte fiinţe raţionale. De aici, Noica conchide că există o fiinţă multiplicată, o fiinţă ce se poate dedubla[146]. S-a plecat de la „va fi fiind şi altceva" şi s-a ajuns la multiplicitatea fiinţei. „Fiinţa însăşi – ca realitate individuală, cel puţin – se dedublează astfel, sau se multiplică. Alături de ce este ea în imediat, va putea fi, sau va fi fiind şi altceva. Ea *este* ca fiind şi altceva. Suspendată în versiunile ei izotope, în-doită, în-treită sau în-cincită, fiinţa este într-*altfel* una."[147]

Dincolo de faptul că această concluzie nu se sprijină pe argumentele oferite de Noica, ci că apare ca o generalizare nepermisă, sofismul lui Noica este dus la extrem tocmai prin accentul pus pe elementul autohton. El arată că „într-adevăr, nimic în ipotezele ce conduceau la experiment ştiinţific nu autoriza ideea unei fiinţe *multiplicate*. Logica formală, fie tradiţională ori nouă, o interzicea formal, cu un principiu al identităţii şi al noncontradicţiei ce nu admit ca un lucru să fie altceva şi altul decît ele. Fără identitatea lucrurilor nu părea posibilă cunoaşterea lor."[148] Dacă logica ne permite multiplicitatea fiinţei, rostirea românească o permite, susţine Noica făcând dintr-o dată cel puţin două erori.

[145] *Ibidem*, p. 40.
[146] Vezi *ibidem*, pp. 41-42.
[147] *Ibidem*, p. 42.
[148] *Ibidem*, pp. 41-42.

În primul rând, faptul că există „alte ființe raționale” nu înseamnă că ființa s-a multiplicat: un marțian este tot o ființă, chiar dacă are altă culoare, mâini mici şi cap mare. În al doilea rând, nu numai logica tradițională interzice încălcarea principiului identității sau a principiului noncontradicției, dar şi rostirea românească. „Va fi fiind” nu vrea să spună că este posibil să existe atât ființe, cât şi neființe, ci că este posibil să existe atât ființe pământene, cât şi ființe marțicne, venusiene etc. Nu avem aici un alt tip de identitate, cum sofistic susține Noica.

A mai rămas de discutat nota de specificitate românească a celor două modulații ale ființei. Dincolo de faptul că prezumtivul şi posibilitatea închisă nu sunt modalități, sau cel puțin nu sunt în acelaşi fel ca posibilitatca, imposibilitatea, necesitatea sau contingența, dar nici măcar nu aduc nimic nou ființei. Aşa zisa ființă românească nu spune de fapt nimic nou în raport cu ființa patagoniană (vorba lui Cioran). Fiecare limbă are expresii carc pot da seama de prezumtiv şi pentru a exprima ceea ce numeşte Noica o posibilitate închisă. „Era să fic” şi „va fi fiind” sunt de fapt constructc obişnuite care îşi au un corespondent, adesea exact, în alte limbi. Aceste expresii nu au cum exprima vreun scntiment deosebit al ființei româneşti în raport cu sentimentul exprimat de ființa oricărei alte limbi.

În capitolul *Sentimentul ființei*, Noica va accentua multiplicitatea ființei (sau, mai exact, echivocitatea ființei, pentru a o deosebi de univocitatea ființei. Este o temă generată de analogia ființei, temă metafizică de mare cuprindcre, ce-şi are punctul de plecare la Aristotel, trece prin Sf Toma şi poate fi regăsită chiar şi în metafizica secolului XX), arătând necesitatea de a vedea în sufletul românsc „mai multe feluri de a fi,

respectiv de a nu fi" (să notăm că Noica nu vorbeşte deloc de această presupusă multiplicitate a neființei). Este o necesitate care se suprapune peste necesitatea de a vedea în balada *Miorița* nu o singură tonalitate (de exemplu, fatalismul românesc), ci o întreagă orchestră de sentimente şi de concepții filosofice. Limba română ar exprima astfel o concepție despre ființă „nespus mai puțin simplificată decît ontologiile culte tradiționale ca şi moderne"[149]. Este o imagine despre o ființă „complexă şi feerică", în raport cu care „perspectiva neopozitivistă a lumii occidentale, cu 'uitarea' ei de ființă, sau alteori chiar reconsiderarea ființei, în alte filosofii, au un aer de sărăcie."[150] Comparația dintre viziunea punctiformă a altora şi viziunea difuză a limbii române este astfel foarte sugestivă. La noi, sentimentul ființei este cel al unei prezențe totale, fără nici o determinație. Nu este *siguranța* logicianului şi metafizicianului occidental, fie ca exactitate, fie ca certitudine absolută. Sentimentul românesc al ființei vizează nu atât cunoaşterea pe care o are omul cu privire la ființă, ci are în vedere ivirea şi stările ființei, deci o abordare ontologică a ființei. Astfel încât, conchide Noica, experiența ființei consemnată în limba română ar fi de ordinul esenței, mai degrabă decât de cel al existenței. Este un fel de preființă, căci aici s-ar cuprinde câte un aspect al fiecărei expresii ce dă conținut modalităților ființei. Sub preființă s-ar cuprinde: ființa neîmplinită („n-a fost să fie"), ființa suspendată („era să fie"), ființa eventuală („va fi fiind"), ființa posibilă („ar fi să fie"), ființa intrării în ființă („este să fie"), respectiv ființa consumată („a fost să fie")[151].

[149] *Ibidem*, p. 60.
[150] *Ibidem*, p. 62.
[151] *Ibidem*, p. 63

2. Reabilitarea individualului

Pe aceste baze filosofico-naționale, Noica va construi cea de-a patra încercare de reabilitare a individualului[152]. El susține că sentimentul românesc al ființei dă importanța cuvenită individualului, adică acestor făpturi de o clipă, acestor întruchipări supuse schimbării: lumca este făcută din astfel de făpturi, de la lucrurile individuale şi până la Marele Individ (cum este Pământul pentru Hegel), de la individualul uman şi până la viața însăşi, căci „realitățile, faptele şi gîndurile au neîncetat titluri individuale"[153].

Tocmai pentru asemenea făpturi de o clipă se pune problema ființei, căci pentru obiectele matematicii, de exemplu, problema pare fără relcvanță dacă avem în vcdere ontologia lui Platon. După marele filosof, avem din punct de vedere ontologic, Idcile, ca prototip al lumii, apoi obicctele matcmatice, ca nişte copii alc ideilor, apoi lucrurile individuale, ca niştc copii ale primelor două categorii, şi, în fine, umbrcle, ca nişte copii ale lucrurilor individualc[154]. Noica foloseşte metafora luminii arătând cum se poatc coborâ abstractul şi universalul concret pentru a susține individualul. Este o imaginc de o plasticitate extraordinară în cadrele ontologiei platoniciene (şi creştine): cele două nu pot exista separat; universalul ar rămâne o vorbă goală fără individual iar individualul nu ar avea substanță fără universal (nu ar avea carne, cum ar spune Merleau-Ponty).

Să înțelegem oare de aici că ar fi Noica angajat (cel puțin în această perioadă autohtonistă) față de o ontologie

---

152 Vezi *supra Introducere*.

153 Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, *ed. cit*., p. 77.

154 PM Schuhl, *L'oeuvre de Platon*, Paris, Vrin, 1971, p. 79.

dualistă, sau cel puțin față de o ontologie ce conține două paliere ontologice? Noica prelungeşte suspensul, căci nu răspunde la această întrebare în acest capitol, ci în cel despre câmpurile ființei. Aşa că vom prelungi şi noi suspansul, având în vedere faptul că în cele câteva pagini ale subcapitolului dedicat reabilitării indvidualului aflăm câteva idei extrem de importante pentru discuția noastră. De exemplu, aflăm pentru singura dată din cele cinci tentative de reabilitare a individualului că ființa se poate „împlânta" numai în asemenea făpturi. Individualul prin sine nu este, dacă ne gândim la capacitatea sa inevitabilă de a fi coruptibil, de a fi pieritor. În cazul în care nu ar exista ceva mai înalt, cum este specia om pentru Socrate şi Platon, atunci prin pieirea indivizilor ar pieri totul: întreaga existență, întreaga lume ar pieri o dată cu pieirea indivizilor.

Tocmai în acest context trebuie văzută necesitatea unui temei pentru reabilitarea individualului: în condițiile în care prin sine însuşi, individualul nu este, avem nevoie de altceva mai înalt din punct de vedere ontologic care să ne asigure că individualul are conținut, că are substanță[155]. Avem nevoie de un temei, de o lege, avem nevoie de ceva general de la care să provină individualul şi în care să se întoarcă. Noica nu explică aici acest mecanism ontologic, probabil pentru că nu avea încă toate părțile construcției sale metafizice (a făcut-o, după cum am văzut deja, în 1981, în *Devenirea întru ființă*). El are parcă toate elementele construcției, dar îi lipseşte un liant care să le țină împreună. Aşa se face că există în scrierile din toată perioada autohtonistă o serioasă ambiguitate legată de rolul haosului, de natura sa, de relația sa cu individualul şi cu generalul.

---

[155] Vezi Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, *ed. cit.*, p. 78.

Pe de o parte, Noica susține că punctul de plecare al individualului poate fi o simplă *situație* individuală, adică un fel de suspendare a lui, o desprindere de procesul inițial în care se afla lumea. Cel puțin din punct de vedere temporal, Noica vrea să spună că originea lucrurilor individuale este haosul inițial. Aici, individualul se afla într-o *situație* individuală caracteristică: „în haosul firii poate fi vîrtejul pe care-l fac două puncte ce se prind într-o rotire, sau variația dependentă a unuia de variația celuilalt; în haosul moral, poate fi legarea laolaltă a cîtorva comportări pilduitoare de viață; în haosul estetic poate fi reliefarea însă a unor imagini ce se leagă, a unor configurații ce prind trup în nedeterminarea lumii ori a închipuirii; în haosul logic, poate fi o implicație şi o reacție în lanț. Oricum, individualul reprezintă o desprindere din universala dezlegare."[156] Individualul era suspendat în sensul că era desprins de ceva, respectiv de faptul de a fi în ceva. El se afla *în* haos, aşa cum s-ar afla un peşte *în* ocean. Fiind un individual fără chip, adevărata individualitate apare odată cu ieşirea din aceste condiții particulare pentru a intra în condițiile individuale, odată cu întruchiparea, cu prinderea de chip propriu. Asta se face prin trecerea din condiția de a fi *în* ceva (în acel haos nedeterminat) la condiția de a fi *într-o* formă bine precizată. Aşadar, prin trecerea de la *a fi în* la *a fi întru*.

Pe de altă parte, neființa nu este după Noica un simplu zero de ființă. Am văzut mai sus, când am vorbit de modalitățile ființei româneşti, că există o plajă largă de paliere intermediare între ființă şi neființă. Există o plajă largă de posibili, ba chiar se poate spune că rostirea românească face ca posibilul să se întindă atât asupra ființei cât şi asupra neființei.

---

[156] *Ibidem*, pp. 78-79.

Având în vedere aceste considerații, acum se poate răspunde la întrebarea despre palierele ontologiei nicasiene: susține oare Noica un singur palier al ființei (cum face, de exemplu, Aristotel, pentru care numai individualul are realitate), sau susține două paliere (ca în viziunea medievală, cu lumea de sus şi lumea de jos), sau trei, sau patru (într-un fel, ca la Platon)? Răspunsul lui Noica nu este foarte clar, căci în *Sentimentul românesc al ființei* se pune în evidență un fel de ființă întreită, o ființă în care individualul, generalul şi determinațiile stau împreună în ceea ce Noica numeşte câmpul ființei. Recunoscând că este un temei care nu vine din rostirea filosofică românească, ci din planul gândirii ştiințifice, câmpul ființei este un loc cu proprietăți speciale. Este un loc ce are unele elemente comune cu celelalte feluri de câmp. În fizică, un câmp este o regiune a spațiului în care fiecare punct este caracterizat prin anunite cantități ce sunt funcții ale coordonatelor spațiului şi timpului. Pe această bază, se poate defini un câmp de conştiință, un câmp lingvistic, un câmp național etc. Spre deosebire, câmpul ființei este caracterizat în mod eminent prin spațialitatea sa deschisă. Celelalte feluri de câmp, nota Noica, au o întindere sigură, bine delimitată, în timp ce răspândirea câmpului ființei a prins o structură[157]. Observăm cum ființa este modelată, sau mai precis, este model, prin individual, determinații şi general. În acest fel, ființa acționează ca un adevărat principiu interior, ca o condiție de posibilitate. Totodată, avem exprimată aici ideea structurii finței: individualul, determinațiile şi generalul structurează ființa. Dacă vom privi cu ochelari potriviți, vrea Noica să sugereze, tot ceea ce vede metafizicianul este o serie practic nesfârşită de individuali, determinații şi general. Este ca şi seria nesfârşită a unui cod genetic, la

[157] *Ibidem*, p. 83.

care dacă ne uităm cu instrumente potrivite nu vom vedea decât ADN sau ARN.

Ajungem astfel să înțelegem ideea susținută mai sus de filosoful de la Păltiniş atunci când spune că rostirea filosofică românească ne arată complexitatea extraordinară a ființei. Este o complexitate ce se poate vedea atât în afară, prin arborescența extraordinară din zone ontologic deosebite, dar şi în interior, prin structura sa internă. Această eterogenitate arată acum mult mai clar că era vorba de o *ființă echivocă*, mai degrabă decât de a fi multiplă, cum s-a exprimat Noica. Sau, altfel, atunci când Noica vorbeşte de multiplicitatea ființei, ar trebui înțeles că nu vrea să susțină vreun dualism ontologic, ci pur şi simplu că ființa este echivocă. Această echivocitate nu este altceva decât o împletire a celor trei părți: individualul, determinațiile şi generalul. Din acest punct de vedere, ființa este unitară, dar întreită, exact aşa cum este o sfoară, alcătuită din trei fire mai subțiri. Fiecare fir îşi primeşte forța numai prin situarea în cadrul unitar al sforii, şi invers, sfoara ca întreg îşi primeşte realitatea de la realitatea fiecărui fir: „Ființa ne apare nouă drept complexă, nu numai în afară, prin arborescența şi ramificațiile în zone ontologice diferite, ci şi prin structura ei lăuntrică, aceeaşi poate în toate modulațiile. Este ceva eterogen, iar nu omogeneitate simplă în ea: ființa nu este fără de individual, care la rîndul lui nu poate fi lipsit de determinații, dar atît unul cît şi celelalte nu sînt cu adevărat fără ceva de ordin general."[158]

Dacă individualul, determinațiile şi generalul dau modelul ființei, cum explică rostirea românească intrarea în ființă, întruchiparea? În ce condiții avem de a face cu un individual? Demonstrația lui Noica din *Sentimentul*

[158] *Ibidem*, p. 85.

românesc al ființei[159] este aproape identică cu cea din *Devenirea întru ființă*[160], aşa că nu o vom relua. Specificul românesc, crede Noica, este dat de folosirea particulei „întru". Practic, întreaga sa demonstrație se bazează pe sensurile acestui termen[161]: de a exprima nu numai faptul de a fi în, dar şi faptul de a fi spre ceva, către ceva. Această notă suplimentară îi arată lui Noica faptul că rostirea românească poate spune ceva în plus, poate spune ceva diferit în raport cu alte rostiri.

A fi întru înseamnă o deschidere spre ceva dat şi totodată poate semnifica deschiderea şi organizarea de sine sub cea care nu este decât prin faptul acestei deschideri. O dată ce ființa se întru-chipează, individualurile intră în ființă şi totodată intră în ființă şi generalurile. De exemplu, este suficient să apară primele exemplare individuale pentru a se ivi specia.

Printre caracteristicile prepoziției „întru" se află şi ideea că „întru" este mai substanțial, că nu ține de văz ca celelalte prepoziții, ci de pipăit. Dacă „în", „la", spre", „sub", „peste" exprimă reprezentări spațiale, prepoziția „întru" se abate de la această regulă şi, mai mult, sugerează o structură în care intră spațialitatea însăşi. „Întru" sugerează de asemenea ideea de câmp „spațiul şi timpul, static dar şi mişcător, cu un cuprins dar şi cu lărgirea acestui cuprins"[162].

---

159 *Ibidem*, pp. 86-96.

160 Noica, *Devenirea întru ființă*, *ed. cit.*, pp. 257-263, 344.

161 Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, *ed. cit.*, pp. 86-89. Despre „întru", a se vedea de asemenea: Noica, *Rostirea filosofică românească*, *ed. cit.*, pp. 27-34; Noica, *Creație şi frumos în rostirea românească*, *ed. cit.*, pp. 304-308 ş.a.

162 Noica, *Sentimentul românesc al ființei*, *ed. cit.*, pp. 168-169.

„Întru" exprimă de asemenea ideea că un anumit lucru se cufundă în altceva, intrând în contact direct cu acesta şi de aici, consideră Noica, sugestia tactilă. Dar, poate, elementul care exprimă cel mai clar ideea sugerată aici de Noica este folosirea prepoziției „întru" cu verbele sau substantivele verbale ce exprimă prefacerea, cum ar fi „întru adormire", „întru împlinire" etc.

Prin punerea în evidență a deosebirilor dintre „a fi în" şi „a fi întru", Noica aduce noi elemente caracteristice pentru sublinierea importanței acestei prepoziții în cadrul rostirii filosofice româneşti. Vom reda în întregime un fragment mai lung, căci parafrazarea ar face ca multe sensuri să se piardă: „față de sensul său originar de 'a fi în', românescul 'a fi întru' a început să zboare, ca statuile lui Brâncuşi. *A fi în* a rămas să exprime situația de închidere, în toate sensurile închiderii. Căci există şi sensuri bune ale închiderii de *a fi în*: adăpostul, odihna, fixația, siguranța, învestirea prin altceva, fericirea apartenenței la un tot, sînul matern, reintegrarea. Orice făptură, într-un fel, este *în* şi pare a tinde să fie şi mai bine în marele ei tot. Dar 'a fi în' reprezintă totodată odihna şi letargia (= uitarea de acțiune), renunțarea şi inerția. *A fi întru* se desprinde din pierderea de sine şi uitare, aşa cum s-a desprins *întru* de *intro*, cîştigîndu-şi autonomia."[163]

Demonstrația lui Noica continuă cu prezentarea trăsăturilor care separă pe „a fi în" de „a fi întru". Dintre cele patru trăsături, prima arată că „a fi în" explică lucrurile fără rest, neputând trimite la ceva aflat dincolo de lucruri. „A fi întru" dă socoteală de lucruri creând un rest astfel încât trimițând dincolo de ele, lucrurile pot fi înțelese ca „punând ceva pe lume"[164].

[163] *Ibidem*, p. 170.
[164] *Ibidem*, p. 171.

A doua trăsătură este că prin „a fi în" „se împacă haosul"; lucrurile pot fi concepute ca prinse în dezordinea haosului. În schimb, „a fi întru" este la capătul lucrurilor, dar şi la începutul lor. Exemplul prin care Noica ilustrează această idee ne ajută să înțelegem într-un mod mai intuitiv această importantă idee filosofică – fundamentală pentru teoria individualului şi pentru relația dintre individual şi general. Să ne închipuim, zice Noica, un haos atât la scară mare (cât întreaga realitate), cât şi la scară mică (cum ar fi, pentru om, o hotărâre sau o faptă ce nu s-a conturat încă). În acest haos, totul este dezlegat, dezorganizat. Lipseşte legea care să dea unitate acestei vastități, după cum lipsesc şi întruchipările individuale. Dacă avem în vedere componentele pe care le urmărim, prepozițiile, este evident că în acest haos nu operează nici „pe" (căci nu avem nici obiectul acțiunii de „a fi pe", nici suportul pe care acționează acesta), nici „în" (căci lipsesc determinările spațiale), nici „cu" (ar trebui cel puțin două întruchipări individuale, pentru a putea spune că un lucru este împreună cu altul) etc. În această dezlegare universală se iveşte „o închidere sau mai degrabă o înfăşurare – ca în teoria ontologică a vîrtejurilor"[165], astfel încât se ajunge la crearea unei situații în care devine posibilă intrarea în acțiune a unei prepoziții: „întru". Ne putem acum închipui că ceva intră în vibrație şi se răspândeşte peste tot, aşa cum face o undă. De exemplu, această situație poate fi dată de punerea unei întrebări. Acesta face ca haosul dezlânat să intre în vibrație şi să conducă în cele din urmă la apariția unui anumit gând, a unei anumite hotărâri, iar ulterior, a unei anumite acțiuni.

Un cititor atent observă aici, pe lângă frumusețea acestei idei speculative, pe lângă uluitoarea sa intuitivitate,

---

[165] *Ibidem*, p. 172.

câteva aspecte ce merită a fi analizate mai îndreaproape. Un cititor răutăcios, în schimb, va spune că există aici cel puțin o contradicție, ce ar putea nărui construcția speculativă nicasiană: în haosul deslânat *nu există nimic* care să poată intra în vibrație. Acel „ceva" de care se face vorbire aici nu are cum să fie un lucru individual, căci s-a afirmat mai sus că nu există lucruri individuale în acest stadiu incipient al lumii.

Deşi îndreptățită, obiecția trebuie să fie privită mai îndeaproape pentru a înțelege cum s-ar apăra filosoful de la Păltiniş. Exemplul de mai sus, ce prezintă un haos la scară mică (să îl luăm pe acesta), ne arată cazul unui om, *x*, ce are de făcut o anumită acțiune, *A*. Acesta era punctul de plecare al exemplului lui Noica. Să presupunem acum că *x* este un profesor care supraveghează proba scrisă a unui examen. La un moment dat, el vede un student copiind. Acesta este momentul la care ne trimite Noica: mintea lui *x* este acum, în acest stadiu, deslânată, dezorganizată: este buimăcită de surpriza de a vedea că se copiază. În acest haos, ar spune Noica, nu acționează nici prepoziția „în" (căci în mintea sa, ideile nu sunt legate între ele, surpriza nivelând totul, eliberând mintea de orice alte idei), nici „cu" (pentru că nu există cel puțin două idei clare între care să se facă o legătură), nici „pe", nici „spre" etc. Profesorul trebuie să ia o hotărâre, trebuie să vadă ce are de făcut. În acest mic moment temporal, ce poate dura o fracțiune de secundă, profesorul îşi poate pune întrebarea: „oare ar trebui să îl dau afară?" Această întrebare începe să structureze haosul din mintea sa în sensul că el începe să realizeze că dacă îl va da afară din examen, studentul va fi exmatriculat, ceea ce înseamnă că a făcut facultatea degeaba; mai mult, e posibil să nu fie primit nici în anul întâi pentru a o lua de la capăt. Haosul inițial devine structurat, organizat odată cu

ideea exmatriculării, iar această idee aduce ordinea dată de hotărârea următoare.

Înțelegem din acest exemplu că obiecția nu era decisivă, că acel „ceva” de care vorbea Noica nu era o întruchipare prezentă în haosul inițial, ci era ceva ulterior, ce vine să vibreze şi să se răspândească peste tot.

A treia deosebire este că „a fi în” exprimă o situație bine determinată, o închidere sigură pe ea, adică exprimă exactitatea. Spre deosebire, „a fi întru” exprimă adevărul. Prima situație este condiția ştiințificului, mai precis a ştiințelor exacte. Acestea ne prezintă cum sunt lucrurile *în* lege, *în* ordine. O mulțime are anumite elemente, ce sunt față de mulțime, *în* aceasta. Orice submulțime aparține mulțimii, este inclusă *în* mulțime. Nu există vreo submulțime care ar fi altfel, care ar avea un alt statut. Avem aici prefigurată ideea fundamentală a teoriei mulțimilor secunde:[166] unele mulțimi sunt formate din submulțimi care stau cuminți *în* acestea, iar alte mulțimi sunt formate din submulțimi ce-şi depăşesc condiția de submulțime şi se ridică la nivelul mulțimii înseşi. Noica va numi pe primele mulțimi de primă instanță, cele ce stau sub semnul lui „a fi în”, şi pe celelalte mulțimi de ordin secund, ce stau sub semnul lui „a fi întru”. „Gîndirea ştiințifică 'exactă' s-a străduit să vadă cum sînt lucrurile din cîte un domeniu *în* lege, în întreg, în ordine, iar gîndirea ştiințifică exemplară, cea matematică, a dat cu teoria mulțimilor paradigma lui *a fi în*. Potrivit acestei teorii fundamentale, un element este *în* mulțime, aparține unei mulțimi, şi atîta tot, o submulțime este şi ea inclusă în mulțime (şi nu se ridică la puterea ei decît ca un paradox, la mulțimile infinite). Nici elementul, nici submulțimea nu poate

[166] Vezi Noica, *Scrisori despre logica lui Hermes*, *ed. cit.*, pp. 141-148.

avea privilegiul 'punctului' invocat de Eminescu şi care putea fi stăpîn peste marginile lumii. Ele stau cuminţi în mulţimea lor, aşa cum fenomenele particulare din ştiinţele felurite stau cuminţi sub legea lor."[167]

În fine, cea de-a patra deosebire dintre „a fi în" şi „a fi întru" pune în evidenţă o importantă opoziţie. În cazul lui „a fi în", elementul este la fel de important cum sunt toate celelalte elemente. Practic, nici nu interesează un anumit element, o anumită submulţime, deoarece se poate lua altul şi se pot afla proprietăţile pe care le au oricare dintre elemente (sau dintre submulţimi). În „a fi în" funcţionează particularul, în sensul că avem mai degrabă aici un caz particular al întregului: orice submulţime am lua, aceasta nu este altceva decât un caz particular al mulţmii, în schimb, în cazul lui „a fi întru" apare din plin individualizarea, deoarece avem aici o promisiune de fiinţă, o deschidere spre altceva decât ceea ce este fiecare element în parte. Astfel, tocmai elementul este cel care interesează, pentru că el este cu „a fi întru" în situaţia de a fi susceptibil să se ridice la puterea întregului[168]. Exemplul lui Noica este preluat din Eminescu din versul în care descrie pornirea Luceafărului. Avem acum imaginea unei alte idei din *Scrisori*, practic ideea de bază a sa, şi anume teoria holomerului. Vedem cum această idee este prefigurată în aceste pagini din perioada autohtonistă.

3. Cele două deveniri şi neimplicarea civică

Am văzut în acest capitol cum rostirea filosofică românească îi dă lui Noica posibilitatea de a contura

---

[167] Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, *ed. cit.*, pp. 172-173.

[168] *Ibidem*, p. 174.

un adevărat sistem filosofic ce are ca punct de plecare idiomaticul. Expresiile şi cuvintele româneşti, formele vechi ale unor cuvinte, sensurile extraordinar de bogate ale unora din ele, înțelesurile introduse de Noica în cazul altora toate acestea au dus la conturarea unei construcții speculative de o forță deosebită. Înainte de prezenta aspectele finale ale rostirii filosofice româneşti, în viziunea lui Noica, nu este lipsit de interes un scurt interludiu cu privire la raportul dintre această abordare autohtonistă şi cea din *Devenirea întru ființă*. Am vrea să vedem dacă teoria individualității din rostirea filosofică românească este o teorie filosofică îmbrăcată în haine româneşti sau, invers, dacă teoria individualității din *Devenirea întru ființă* este o teorie care pur şi simplu şi-a dat jos hainele româneşti. Întrebarea este motivată de faptul că, după cum arătat mai sus, încă din anii 70, Noica şi-a conturat principalele articulații ale elaboratei sale teorii din *Devenirea întru ființă*. Am văzut destule cazuri în care am găsit un acelaşi răspuns la diferite aspecte filosofice ale individualului atât în lucrările din ciclul rostirii româneşti, cât şi în *Devenire* sau în *Scrisori*. Întrebarea este cu atât mai întemeiată cu cât un cititor al lui Noica ar putea spune că autohtonismul s-a păstrat *intact* pe perioada marilor construcții filosofice. Tot la fel, cu privire la naționalism, există destule elemente care să permită o interpretare care să ilustreze continuitatea unor idei naționaliste din perioada interbelică până la perioada autohtonistă şi, mai mult, până la perioada marilor construcții. Acest lucru a fost făcut de altfel de către Alexandra Laignel-Lavastine[169].

Părerea noastră este că teoria individualității prezentă în ciclul românesc s-a articulat treptat, gândul lui Noica

[169] Alexandra Laignel-Lavastine, *Filozofie şi naționalism. Paradoxul Noica*, Bucureşti, Humanitas, 1998.

urmându-şi propria dezvoltare în mod independent de presiunea exercitată de preocuparea pentru expresiile româneşti şi urmând preocupări mai vechi ale filosofului (după cum va rezulta din capitolul următor). Când spunem „independent” vrem să înțelegem că rostirea românească *nu a fost cauza* acestei teorii, nu a generat ideile filosofice ale lui Noica cu privire la individual. Noica era un filosof mult prea profund pentru a avea nevoie de alte surse pentru a-şi elabora teoriile filosofice. Gândirea sa filosofică, marea sa capacitate speculativă este de o mare anvergură ca să se oprească într-o filosofie populară. Noica era mult prea inteligent ca să nu fi înțeles că argumentele în favoarea unei aşa zise filosofii a rostirii româneşti sunt extem de slabe. De altfel, o lectură atentă, lipsită de prejudecăți poate pune în evidență cât de slabe sunt bazele autohtone ale ideilor din ciclul românesc. Chiar dacă filosoful spune destul de des că „rostirea românească arată”, „după rostirea românească” etc., argumentele pe care le aduce în sprijinul acestei baze autohtoniste sunt destul de slabe. Nu este suficient să fie utilizată forța expresiei „întru” sau sugestiile filosofice ale unor modalități ale ființei sau sensurile vechi etc. pentru a întemeia un sistem filosofic.

Pe de altă parte, nu se poate nega sinceritatea lui Noica ce declara că a căutat universalul în idiomatic. Probabil că l-a căutat, dar apreciem că aceasta a fost o preocupare strategică, o deturnare a atenției cenzorilor de la miza ideilor sale filosofice. În plus, era teama ca nu cumva o serie de idei filosofice să pară unor cenzori că reprezintă o abatere de la ideologia marxistă a partidului comunist. În această situație preocuparea pentru aşa-zisa rostire românească nu făcea altceva decât să scadă impresia unor cenzori că ar avea de-a face cu o abatere ideologică, sau de a îndulci eventualele critici, avâd în vedere că atitudinea

naţionalistă era atunci în plină glorie. Sinceritatea lui Noica de a căuta universalul în idiomatic făcea şi ea partea din acea „cecitate” a filosofului[170]. Deşi este evident că se preocupa de asta, firul gândirii sale îşi primea forţa nu de la idiomatic, ci continua speculaţia filosofică începută în perioada interbelică. Iar dacă este să găsim un adevărat izvor al teoriei individualului (şi mai general, al ideilor speculative nicasiene) mai curând ar fi de găsit în istoria filosofiei, în meditaţia continuă a lui Noica făcută pe marginea ideilor marilor filosofi: Platon uneori, Aristotel alteori, întotdeauna Hegel, mai mereu Kant şi, ca un adversar, Heidegger. Din acest punct de vedere, *Devenirea* şi *Scrisorile* oferă un exemplu paradigmatic. De aici se vede limpede cum teoria individualităţii vine în prelungirea nu a rostirii filosofice româneşti, ci a ideilor unor mari filosofi europeni. Aşadar, aici ar trebui căutată o primă influenţă[171].

---

[170] „Pentru Noica, însă, caracterul permisiv al moralei creştine (dar nu numai acesta) a generat, se pare, nu de puţine ori, un fel de *strabism* al atitudinii etice, puseuri mai puternice înregistrîndu-se mai ales în acea perioadă de ’criză morală’ a filosofului. O etică ’normală’, am spune, dar care, la o diagnosticare mai atentă, manifestă – îndeosebi în partea teoretică a textelor din *Buna Vestire* – o patologie a vederii: este saşie, are privirea încrucişată. Mai exact: o morală afectată de strabism, una care *priveşte într-o parte şi vede într-alta*. Nu s-ar putea spune că avem aici o invariabilă a moralei noicine, ci mai degrabă chipul unei etici *ad-hoc*, convenţională şi circumstanţială, un fel de ’etică a intervalului’ (a unui anume ’interval’), cum ar spune Andrei Pleşu. Ea este conţinutul concret, viu, trăit al unui tip aparte de discurs pe care l-am numi, cu o sugestie împrumutată dintr-un studiu elaborat de Pierre Bourdieu, ’textul *louche*’, adică textul a cărei fiinţă ideatică suferă ea însăşi de strabism” (Ion Dur, *Noica – portretul gazetarului la tinereţe*, Sibiu, Saeculum, 1999, p. 137).

[171] Între timp, acest lucru a fost pus în evidenţă de către Laura Pamfil, în lucrarea *Noica necunoscut*, Cluj, Apostrof şi Casa Cărţii de Ştiinţă, 2007.

O altă influență, pe lângă istoria filosofiei, este de găsit în meditația nicasiană pe marginea gândirii științifice, căci Noica, deși critic la adresa științei, era la curent cu multe idei științifice. Folosea frecvent exemple din orizontul științific și utiliza o serie de noțiuni pe care le dezbrăca de învelișul lor abstract și obiectiv și le dădea un înțeles filosofic.

Putem vedea acum și partea a doua a întrebării: este teoria individualității din *Devenirea întru ființă* o teorie dezbrăcată de hainele românești? Răspunsul nostru este negativ, deoarece rostirea filosofică românească nu este cauza teoriei filosofice a individualității. Chiar dacă există multe afinități, chiar dacă s-au primit unele sugestii, teoria individualității din *Devenirea întru ființă* este o construcție speculativă izvorâtă din meditația lui Noica asupra unor importante teme filosofice.

Vom fi, desigur, întrebați dacă rostirea românească nu este o cauză a teoriei individualității, se poate număra printre sursele acestei teorii? Dacă vom înțelege prin surse acele elemente ce oferă un punct de plecare, este posibil să se răspundă afirmativ. Dar dacă prin surse se înțelege un punct de plecare absolut, o cauză primă, atunci răspunsul este negativ. Să păstrăm imaginea izvorului pentru a înțelege acest răspuns. Orice râu adună apele dintr-o întreagă regiune până când el însuși se varsă într-un râu mai mare sau în ocean. Mergând înapoi pe firul său, și încercând să ajungem la izvoarele lui, vom vedea cum cursul de apă scade, albia devine tot mai mică, tot mai îngustă, tot mai puțin adâncă. Vom găsi un firicel de apă. Dacă vom continua căutarea, vom vedea că firicelul se subțiază tot mai mult, până când se pierde la baza unui versant muntos. Un geolog ne va spune că exact aici este izvorul râului nostru, de aici se originează.

Păstrând imaginea, rostirea românească este o sursă, deşi nu este o cauză, întocmai cum o anumită zonă din munte este izvorul unui mare fluviu. Această sursă ca punct de plecare poate fi analoagă cu o sursă literară pentru o teorie sau alta. În acest sens, rostirea filosofică românească nu poate conta drept o cauză a teoriei nicasiene a individualului.

O sursă ca punct de plecare poate fi găsită atât într-un loc anumit (istoria filosofiei), sau în altul, situat la câţiva metri mai departe (gândirea ştiinţifică). Aşa cum râul poate avea o sursă sau mai multe surse, tot la fel o teorie filosofică îşi are sursa sau sursele ei; tot aşa cum în cazul râului, izvorul este o sursă a sa, dar nu o cauză a sa, tot la fel pentru o teorie filosofică sursele nu trebuie automat considerate drept cauzele teoriei.

Revenind acum la „întru" şi la folosirile sale, după Noica, să notăm că acest termen poate primi semnificaţii oarecum diferite în funcţie de termenii alăturaţi, adică în funcţie de felul cum sunt construite expresiile şi propoziţiile. Este foare bine evidenţiată situaţia celor două feluri de devenire: devenirea întru devenire şi devenirea întru fiinţă[172]. Prima este întoarsă asupra sieşi, este o devenire *întru ceva*, ca o reducere fără sfârşit, caz în care individualitatea rezultată este una statistică. Fiinţa este uitată în acest caz, căci „întru", deşi trimite la ceva dincolo de sine, nu are o bătaie suficient de lungă. „Întru" nu a reuşit să facă lucrurile să intre în vibraţia proprie lumii fiinţei. Practic, cu devenirea întru devenire rămânem tot în orizontul devenirii, adică al unui nivel opus celui al fiinţei.

Cu fiinţa întru fiinţă se ajunge la nivelul fiinţei înseşi, se ajunge la fiinţa ca fiinţă. Este o procesualitate în care lucrurile nu îşi mai păstrează identitatea; acum partea nu

[172] Vezi Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, *ed. cit.*, p. 178 sqq.

mai este o simplă parte, întregul nu este un simplu întreg. La nivelul ființei, întregul „învăluie partea”, devenind principiul ei de organizare și făcând ca tot ceea ce este să tindă către o ființă în sânul căreia se află; în ce o privește, partea este purtătoare de întreg, fiind *întru* întreg și numai *în* întreg. Procesualitatea datorată devenirii întru ființă face ca pe acest drum nici partea nici întregul să nu-și păstreze identitatea. „Cu o parte care nu e cu adevărat parte și un tot care nu este nici el unul stabil, se constituie acum universul lui ’a fi întru’. În această procesualitate nimic nu-și păstrează identitatea, nici totul, nici partea, nici orizontul, nici așezarea, nici aflarea. Toate s-au sudat. Toate sînt de-a una, în *a fi întru*. Dar toate sînt și către una. Totalitatea în expansiune, prin deschiderea ce se crea și prin ’câmp’, se rezolvă într-una de concentrație. *A fi întru* exprima, în primul moment, lărgirea; acum totalitatea s-a maturizat, putînd exprima restrîngerea. Ceea ce se preface, cu *a fi întru*, este *numai întru ceva*, strîngînd risipa lumii în întruchipările ei. Dar dacă nu vrei să regăsești întruchipări anumite, poți încerca să vezi aici exercițiul pur al structurii descrise, de la totalitatea în expansiune la partea purtătoare de tot, la totalitatea închisă ca un orizont asupra părții, apoi la totalitatea sudată cu partea, la cea devenită principiu de organizare și orientare a părții, pînă la totalitatea de restrîngere și focalizare într-un punct.”[173]

Un interesant raport apare acum între ființă și neființă pe de o parte și ființă și devenire pe de altă parte. Dacă într-un sens, devenirea apare ca fiind opusă ființei, în alt sens devenirea capătă o semnificație aparte. „A fi întru” arată că întotdeauna devine ceea ce este *întru* ceva, adică devine atât lucrul *întru* care este ceva, dar și orizontul, adică întregul. Este o devenire ce arată procesualitatea proprie

[173] *Ibidem*, p. 178.

lucrului şi orizontului, părţii şi întregului, învăluitului şi învăluitorului[174]. Avem astfel un alt raport cu fiinţa şi nefiinţa: devenirea este atât capătul drumului (un lucru devine în sens de ivire dar şi în sens dc pieire), dar şi drumul însuşi. Devenirea s-ar afla oarecum între fiinţă şi nefiinţă, dar într-un fel învăluitor pentru ambele. Noica arată chiar că acestea se desfac din ea: „în timp ce 'a fi întru' exprimă, pentru devenire, o situaţie într-atît de originară încît se poate spune, din perspectiva ei, că fiinţa şi nefiinţa nu *fac* devenirea, ci se *desfac* din ea. Aşa cum în fizica modernă anumite particule sc descompun în elemente din care nu au fost compuse niciodată, lecţia lui 'a fi întru' este că fiinţa şi nefiinţa sînt tcrmeni spre care *deschide* devenirea, în care se dcsface ea; iar cu aceasta, lumea rcală, cu binele şi răul ei, cu împlinirea sau dezagregarca ci, icse din oarba 'nevinovăţic a devenirii', adică din ncutralitate."[175]

Ccle două feluri de devenirc pot fi proprii omului. Lc putem imagina ca fiind două înmănuncheri în fiinţa omului. Partea de devenirc întru devenire este, desigur, mai largă, mai extinsă dccât partea de devcnire întru fiinţă. Pentru a schimba raportul, omul are nevoie să depună un efort susţinut, în ficcare clipă, căci biologicul îşi cere, în mod întemeiat, drepturile. Trebuie să avem mereu grijă şi de fratele nostru porcul, dar totodată să fim conştienţi că avem nevoie să ne ridicăm în fiecare moment la condiţia fiinţei.

Ce consecinţe are această convingere filosofică nicasiană? Nu fără uimire vom găsi aici ceva extrem de important cu privire la atitudinea lui Noica din ultimii săi ani de viaţă. Am văzut cum pentru Noica devenirea întru fiinţă a omului este o existenţă infinit mai autentică

[174] *Ibidem*, p. 180.

[175] *Ibidem*, p. 182.

decât devenirea întru devcnire; cu alte cuvinte, existența culturală este mai autentică decât existența neculturală. Exemplul favorit al lui Noica este băcanul: omul de cultură (filosoful, în cazul de față) are o existență mai autentică decât cc a băcanului. Aşa se face că filosoful trebuie să facă tot ce îi stă în puteri pentru a avea o existență culturală, adică o existență autentică. În condițiile regimului totalitar, pcntru Noica asta se traduce printr-un fcl de rezistcnță prin cultură. Această sintagmă voia să spună că un veritabil intelcctual poate şi trebuic să îşi scrie cărțile, să citcască, să dialoghcze cu membrii comunității ştiințifice chiar dacă nu facc acte eroice, chiar dacă nu scric manifeste împotriva rcgimului, chiar dacă nu cstc nici măcar critic la adrcsa ororilor comuniste. Era o formă dc existență situată la limita dc jos a frondei: să ne gândim la mişcarca dc rczistcnță din timpul unui război. Cei câțiva curajoşi cc luptă cu ocupantul o ſac discret, cu acțiuni binc planificatc dar dc mic răsunet: distrug o calc ſcrată, aruncă în acr un pod, împuşcă vrcun conducător inamic ctc. Estc o stare de beligeranță, dar una la limită. Nu cste o luptă deschisă, pc față, în care cei doi opozanți s-ar ataca reciproc. Motivul este evidcnt: forța copleşitoarc a ocupantului.

Rezistența prin cultură, probabil, aşa se voia., pe de o parte, participare la treburile culturale ale cetății, pe de alta o tăcere în privința unor aspectc ce ar fi dus la represalii din partea ocupantului comunist. Micile victorii ale rezistenței culturale erau publicarca de cărți, eventual cu strecurarea în ele a unor „şopârle” (nu este însă cazul lui Noica), trimiterea câte unui text în stăinătate, adesea publicarea în străinătate, scrierea de articole în presă etc., dar toate acestea lipsite, de regulă, de critică la adresa ocupantului comunist.

Avem, iată, un aspect extrem de important, ce merită subliniat cu forță, tocmai pentru că explicația neimplicării civice a lui Noica a primit până acum abordări diferite, în marea lor majoritate exterioare operei. Astfel, după Stelian Tănase, explicația neimplicării civice este de găsit în pactul nicasian cu oficialitățile, adică în semnarea unui document în care filosoful se angaja să nu se implice în vreo acțiune împotriva regimului[176]. După Costică Brădățan, filosoful nu s-a implicat civic pentru că a împărtăşit aceeaşi idee cu privire la istorie ca şi Miron Costin, Lucian Blaga, Mircea Eliade etc., după care omul este sub vremi. Această continuare a unei lungi tradiții din spiritualitatea românească susține de asemenea că orice încercare de opunere este zadarnică[177]. După Virgil Nemoianu, concepția lui Noica despre istorie este una care opune istoria culturii, astfel încât cultura apare ca un fel de retragere din istorie. Persoanele care fac cultură nu au nevoie să aibă de-a face cu istoria. Avem aici celebra imagine a turnului de fildeş. Filosoful se află în turnul lui, îşi scrie cărțile şi articolele, nu vrea să ştie ce se petrece în afara turnului său. Sau dacă ştie, nu vrea să ia parte la evenimente. Este o retragere mai mult sau mai puțin completă din lume[178].

---

[176] Stelian Tănase, *Anatomia mistificării*, Bucureşti, Humanitas, 1997, p. 481.

[177] Costică Brădățan, *O introducere la istoria filosofiei româneşti în secolul XX*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 2000, p. 187.

[178] Virgil Nemoianu, *România şi liberalismele ei. Atracții şi împotriviri*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 2000, p. 155.

Capitolul IV

INDIVIDUALISMUL EXTREM

Problematica raportului dintre individual şi general nu este făcută de Noica numai la nivel logic, ontologic sau idiomatic. Generalul poate fi nu numai legitatea logică, ori nişte aspecte generale sub care se află individualul, ci şi natura în ansamblu, lumea ori colectivitatea umană. Din acest ultim punct de vedere, vom vedea că abordarea lui Noica aduce câteva elemente surprinzătoare în raport cu abordarea teoretică, atât de caracteristică perioadei marilor construcţii filosofice, cât şi cu cea autohtonistă. Acum întâlnim un punct de vedere mai concret, spre deosebire de abordarea abstractă, proprie perioadei mature. Deşi cercetarea noastră nu este istorică, nu putem să nu observăm câteva diferenţe semnificative între abordarea proprie lucrărilor de maturitate (din anii 80) şi cea proprie tinereţii (din anii 30-40). Dacă în lucrările de maturitate, Noica îşi formulează nucleul teoriei sale filosofice în termeni abstracţi, proprii filosofiei speculative, în lucrările de tinereţe miezul analizei este cel general filosofic. Dacă la maturitate, analiza este logică şi metafizică cu exemplificări împrumutate din filosofia

morală şi politică, în tinerețe analiza se efectuează exclusiv în termenii filosofiei morale şi politice. Există un evident accent pus pe latura morală a filosofiei, pe ceea ce este bine sau nu este bine să facem, astfel încât, adeseori, ironia este un mijloc stilistic fundamental. Tonul moralizator răzbate din multe texte (ba chiar din majoritatea cărților publicate), astfel încât este evident că intenția cu care au fost scrise aceste lucrări nu este cea speculativ-filosofică, nu este cea teoretică, ci una precumpănitor practică (în sens nu numai kantian).

Înainte de a vedea cum rezolvă Noica problema raportului dintre individual şi generalul dat de colectivitate, să trecem în revistă câteva poziții teoretice susținute de-a lungul timpului. Vom putea astfel vedea care este miza discuției şi, totodată, încadra corect abordarea nicasiană.

Una dintre cele mai celebre poziții îi aparține lui Aristotel, care a arătat că omul este prin definiție o ființă socială, astfel încât nu ar putea trăi în afara colectivității. Cum statul este o instituție naturală, un om care ar viețui în afara acestei instituții ar fi asemenea unei fiare. Deşi este adevărat că şi albinele, de exemplu, sunt ființe sociale, caracteristica sociabilității este în mod propriu atribuită omului dacă avem în vedere câteva aspecte: prezența limbajului articulat, ce face ca oamenii să poată comunica nu numai cu privire la aspectele legate de supraviețuire, ci şi cu privire la ştiință, filosofie sau morală; prezența rațiunii, prin care oamenii pot face deosebire între ceea ce este bine şi ceea ce este rău etc. În ce priveşte locul şi rolul omului în raport cu statul, după Aristotel, individul este o parte integrantă din colectivitate, din stat înțeles ca instituție. Individul *este în* colectiv aşa cum este orice parte a corpului. Şi tot aşa cum corpul omenesc poate exista fără o mână sau fără un picior, tot

la fel colectivitatea, societatea umană poate exista fără un individ sau altul. Argumentul *per a contrario* susține că lipsit de legea colectivității, individul uman se lasă pradă instinctelor devenind creatura cea mai sălbatică, cea mai crudă, cea mai lipsită de virtute[179].

Această idee a subordonării individului, a necesității slujirii cetății este o idee ce a dominat gândirea filosofică de-a lungul unei lungi perioade de timp. Mai mult, o serie de filosofi moderni au pus-o ca bază a unei concepții etatiste cu privire la locul omului în raport cu autoritatea politică. Astfel, dacă vom privi această problemă din perspectiva libertății, mutând deci accentul de pe antropologie pe filosofia politică, vom observa că ideea corelării libertății cu raționalitatea poate duce la concluzia subordonării societății față de stat. Pentru Hegel, de exemplu, statul reprezintă Rațiunea obiectivă, astfel încât misiunea lui este superioară, satisfacerea interesului general. Individul, urmărind numai îndeplinirea propriilor interese, trebuie să i se supună, acceptând chiar reducerea drepturilor şi libertăților proprii, în condițiile în care libertatea sa este primită de la stat[180].

Pe acestă bază mistică, statul reprezentând ideea divină pe pământ, unită cu mistica voinței de putere, este dezvoltată şi concepția etatistă a lui Nietzsche. El susține că voința de putere este prezentă peste tot, se manifestă peste tot, atât oamenii, cât şi colectivitățile şi statele aflându-se sub semnul ei. Voința de putere este ceva natural, firesc şi chiar sănătos, crede Nietzsche, dacă avem în vedere că voința slabă, supunerea, compromisul

[179] Vezi Aristotel, *Politica*, traducere de Raluca Grigoriu, Bucureşti, Paideia, 2001, pp 5 - 6.

[180] Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei*, traducere de Petru Drăghici, R. Stoichiță, Bucureşti, Humanitas, 1997, pp. 38 - 53.

sunt semne ale degradării umane. Oamenii înzestrați cu voință puternică sunt, după Nietzsche, conducători înnăscuți, ce impun instantaneu o anumită ordine socială și politică: venind ca trăsnetul, aceștia sunt dincolo de bine și de rău, în cazul lor nepunându-se problema responsabilității. Fiind singurii ce au libertate, oamenii cu voință puternică își subordonează în mod natural pe cei cu voință slabă[181].

Contrapartea pozițiilor etatiste aparține individualismului modern, după care autoritatea politică are ca scop nu realizarea unui presupun bine general, nici instaurarea unui sistem social și politic bazat pe egalitate și echitate, ci apărarea drepturilor și libertăților individuale. După John Stuart Mill, singurul scop în care puterea poate fi exercitată în mod drept asupra unui membru al comunității împotriva voinței sale este acela de a preveni lezarea altor oameni. Numai dacă este nevoie să se împiedice încălcarea altor drepturi și libertăți ale unor oameni se poate restrânge libertatea unei persoane. Autoritatea politică trebuie să se preocupe nu să-și crească puterea și influența asupra indivizilor, ci, dimpotrivă, să încerce în permanență să-și limiteze puterea, să minimalizeze constrângerile. Mărirea puterii este oricum inutilă căci se ajunge la o anulare a libertății. Să ne gândim la un stat ce vrea să devină tot mai puternic, lărgind tot mai mult atribuțiile și capacitatea de a acționa. Orice atribuție adăugată celor deja existente face ca influența asupra speranțelor oamenilor să se

---

[181] Nietzsche, *Dincolo de bine și de* rău, 19, traducere de F. Grünberg, București, Humanitas, 1991, pp. 25-27. Atitudinea lui Nietzsche împotriva statului este tratată pe larg în Fr. Chatelet, E. Pisier, *Concepțiile politice ale secolului XX*, traducere de M. Boari, Cristi Preda, București, Humanitas, 1994, pp. 16-32.

răspândească şi mai mult, contribuind la demoralizarea celor activi sau la transformarea lor în paraziţi ori în doritori să acceadă la conducere. Dacă drumurile, căile ferate, băncile, societăţile de asigurare, universităţile etc. ar fi sucursale ale guvernului, dacă consiliile locale şi primăriile ar deveni şi ele dependente de administraţia centrală, dacă angajaţii ar fi numiţi şi plătiţi de conducerea centrală, s-ar ajunge la situaţia că această ţară să nu mai fie liberă decât cu numele. Aşa este cazul unor organizări birocratice, supercentralizate, cum s-au petrecut lucrurile, de exemplu, cu imperiul rus[182].

1. Individ şi colectivitate

Individul se află, după Noica, sub tirania puterilor anonime, cum numeşte el cosmosul, istoria şi masele. Complexul de inferioritate dat de contemplarea „lumilor astronomice" se datorează tocmai raportului invers dintre cei doi combatanţi: lumea astronomică este uriaşă, pe când individul este atât de mic încât se pierde în acest desiş de stele, galaxii, metagalaxii etc. Sentimentul acesta copleşitor pe care îl resimte conştiinţa individuală este cu atât mai puternic cu cât omul şi-a pierdut locul central în raport cu universul. Omul modern nu numai că nu este în centrul universului, ci „într-unul din corpusculele nenumărate ce se învîrtesc în jurul unui soare central"[183].

Istoria ca putere anonimă intimidează conştiinţa individuală prin ciclicitatea ordinii evenimentelor, prin faptul că există un capăt al desfăşurării proceselor

---

[182] J St Mill, *Despre libertate*, traducere de AP Iliescu, Bucureşti, Humanitas, 1994, pp. 97-121.

[183] Noica, *De caelo. Încercare în jurul cunoaşterii şi individului*, Bucureşti, Humanitas, 1993, p. 78.

istorici. Mai mult decât orice altă ordine, cea istorică ne dă sentimentul sfârşitului inevitabil. Integrat în această ordine istorică, individul este explicat, el neputând însă nimic explica[184]. Există nişte legi ce acționează peste puterile noastre, simple regularități ale trecutului, consfințite de vechime şi de o statornică revenire[185].

Masele ca putere anonimă întregesc sentimentul de disoluție al individului, contribuind din plin la această aneantizare a omului contemporan, la această metamorfozare a sa din starea de subiect la cea de obiect: ,,Pentru a-ți da seama că nu eşti nimic în fața naturii, ca şi spre a-ți da seama că nu eşti nimic în fața istoriei, îți trebuie – se spune – o oarecare luciditate, pe care nu întotdeauna o ai. Trăind în prezent, poți trece cu vederea peste ordinea istorică şi cea naturală din care faci parte. Însă chiar pentru prezent există un fel de ordine, cu privire la care e greu, dacă nu chiar cu neputință, să nu fii conştient; e ordinea colectivului, ordine în care, vrînd-nevrînd, eşti şi în fața căreia, la fel ca în primele două cazuri, eşti în drept să te întrebi ce poți însemna, cu alte cuvinte dacă poți fi vreodată subiect în loc de obiect."[186] Includerea omului într-o colectivitate face ca omul contemporan să-şi piardă propria individualitate şi să treacă la starea de gloată. Comunitatea, colectivitatea, societatea în ansamblu, trece în această perioadă, consideră Noica împreună cu Ortega y Gasset, printr-un intens proces de masificare, colectivitatea nemaiapărând ca un ansamblu de indivizi, ci ca un ansamblu de gloate. Chiar şi indivizi izolați se află în masă, ,,sînt masă", deoarece au în ei un spirit de masă. Aşa se face că deosebirea dintre mase şi

[184] Vezi *ibidem*, p. 84.

[185] *Ibidem*.

[186] *Ibidem*, pp. 90-91.

elite ține de categoria umană (sau socială): este un om al elitei acel individ care cere mult de la sine, adică cel care caută în toate nişte întemeieri personale, în timp ce om al maselor este cel care are ,,caracterul trîndăviei intelectuale, neostoindu-se să caute el în însuşi sensuri, ci acceptînd totul de-a gata, ceea ce nu-l împiedică să aibă păreri despre toate lucrurile. Omul de azi este, după acest criteriu, mai ales un om al maselor"[187].

Noica aduce critici protestului împotriva oricărei înglobări a individului în mase, considerând că există înglobări bune în care colectivitatea slujeşte individul. Această bună incluziune a individului în colectivitate are în vedere atitudinea participativă a individului la treburile cetății, prin aderare nu prin predare. ,,Greşeala filosofilor culturii şi a 'intelectualilor' de azi, a oamenilor care se pretind a face parte din elite, ni se pare tocmai aceasta, de a protesta împotriva oricăror înglobări ale insului în mase, împotrivindu-i nefirescul individualism al elitelor distanțate de rest. Însă nu faptul că un ins e integrat într-un grup ucide personalitatea, ci faptul că el n-a făcut-o *aderînd,* ci *predîndu-se*. Poți fi foarte bine colectivist fără să păcătuieşti împotriva adevăratului individualism; mai mult încă, poți fi colectivist rămînînd foarte bine om al elitei. Dar s-o faci dinăuntru. S-o doreşti, nu s-o înduri."[188] Este nevoie ca oamenii să aibă conştiință individuală înainte de a avea conştiință de grup. Este nevoie de însingurare, de un egoism bun înainte de a sluji un anumit ideal. Acest egoism bun conduce la iubirea de sine, ce este prologul iubirii de aproapele tău[189]. Vedem cum ,,a fi în lume", importantă categorie a metafizicii contemporane,

---

[187] *Ibidem*, p. 92.

[188] *Ibidem*, pp. 94-95.

[189] *Ibidem*, p. 96.

devine la Noica „a fi în lumea lăuntrică”: „Ce însemn eu în fața maselor? Ce însemn în fața istoriei? Ce, în fața cosmosului? Nu însemn nimic, negreşit. Dar acestea sînt întrebări născute tot din trufie, din dorința de a fi ceva, şi de aceea răspunsul lor nu poate oscila decît între umilință desăvîrşită şi trufie desăvîrşită. Dacă însă orice trufie este vinovată, nu orice umilință este binefăcătoare. Umilința omului contemporan – născută din constatarea lipsită de sens că el nu înseamnă nimic în ordinea naturii sau în alte ordini – este deznădejde pură şi simplă. Aşa ar trebui să sfîrşească dorința noastră de *a fi* şi altundeva decît în propria-ne lume lăuntrică.”[190]

Pentru o adevărată reabilitare a individualului, atât de necesară în fața acestor puteri anonime, este însă nevoie de mai mult. Este nevoie de o adevărată revoluție spirituală: „Se poate ieşi de aici printr-o revoluție politică? Puțin probabil. Se poate însă ieşi, şi lucrul s-a spus adesea, printr-una spirituală.”[191] Această revoluție spirituală se poate realiza în mai multe etape, în mai mulți paşi. Un prim pas este stingerea veleităților individuale, un fel de punere între paranteze a individualului actual, deoarece nu se poate reabilita individualul fără a fi reconstruit din temelii[192]. Urmează apoi, în al doilea pas, faza de restrângere a drepturilor şi libertăților individuale. Probabil că Noica nu vrea să sugereze aici anularea drepturilor şi libertăților individuale, ci eliminarea unora din ele, aşadar o restrângere a drepturilor şi libertăților individuale: „De aceea individul ordinii politice, pe care noi toți o trăirăm pînă azi, prezenta acest aspect, paradoxal în termeni: era plin de drepturi, fiind totuşi lipsit de puteri.

[190] *Ibidem*, p. 101.
[191] *Ibidem*, p. 109.
[192] *Ibidem*, p. 107 sqq.

Nimic în societatea contemporană nu e mai slab decît un individ cetăţeneşte înzestrat cu toate drepturile. Căci dacă el are drepturi, ştie că, în definitiv, n-are răspunderi: masele i-au suprimat orice răspundere, îşi spune el, iar în oceanul colectivităţii, chiar dacă s-ar face vinovat de ceva, vina sa reprezintă atît de puţin în faţa puterilor carc creează istoria, încît ea se pierde. El se închipuie, cu sau fără voia sa, lovit de iresponsabilitate."[193]

Înainte de a merge mai departe, să analizăm raţionamentul ce susţine că deoarece individul contemporan are toate drepturilc este un individ slab. În contextul ideatic al acestui raţionament vom găsi, nu fără surprindere, Iluminismul, cu dorinţa sa de a scoate individul din întunericul premodern. Această critică indirectă pc care o face Noica iluminismului trebuie reţinută, căci cstc una din ideilc dc forţă ale gândirii filosofului dc la Păltiniş. Revenind acum la raţionament, să observăm că Noica apreciază că un individual este mai puternic dccât altul dacă are mai puţine drepturi şi libcrtăţi individualc. Să recunoaştem că pentru un om al secolului al XXI-lca este o idee paradoxală. Probabil că Noica voia să spună că pe măsură ce societatea avansează, pe măsură ce sc maturizează, indivizii devin tot mai îndepărtaţi de starca naturală, acţionând preponderent pe baza raţiunii, iar nu pe baza instinctelor. Modernitatea a adus odată cu raţionalitatea un anumit exces al raţionalităţii, care adcsea ne poate face deservicii.

Dincolo de acest contcxt de idei, trebuie să observăm că avem de-a face cu o gândire paradoxală, nu atât oblică, ci mai degrabă transversală, adică o gândire ce trece dincolo de limitele cu care omul modern este obişnuit. Astfel încât, din perspectiva unui cititor din

---

[193] *Ibidem*, pp. 108-109.

secolul XXI, raționamentul nicasian este sofistic: un individ ce are toate drepturile şi libertățile individuale apare ca fiind mai slab decât un individ ce are mai puține drepturi şi libertăți. Care este limita acestei împuținări de drepturi şi libertăți? Cum poate fi mai puternic un individ dintr-o țară comunistă în raport cu un individ dintr-o țară democratică? Cum poate fi mai puternic un om aflat în închisoare decât un om aflat în libertate?

Al treilea pas al acestei reabilitări a individualului îl reprezintă trezirea „răspunderilor individuale”: este nevoie ca omul de azi să fie mai responsabil de faptele sale şi de faptele altora, să se simtă răspunzător față de prezentul şi viitorul planetei, să se simtă responsabil pentru păstrarea mediului natural etc. Este evident că la acest proces ştiința şi tehnologia pot şi trebuie să participe din plin, nu atât prin înlesnirile oferite individului, ci mai ales prin activitatea de cunoaştere rațională şi spirituală[194].

Ajungem astfel la ultimul pas al acestor evoluții spirituale întrevăzute de Noica: stimularea responsabilității, dar făcută nu pe cale politică (nu este lipsit de importanță să ne amintim că lucrarea în care se prezintă aceste idei, *De caelo*, apare în anul 1937), ci pe o cale spirituală. Cum spiritul nu este doctrină, ci viață, este de căutat nu o teorie mai bună, ci un îndemn mai bun în planul vieții. Această călăuză este *vina*. Sentimentul de vină, crede Noica, poate ajuta conştiința individuală să iasă din starea în care a fost proiectată de către iluminism şi, în mai general, de modernitate. În acest fel, umanismul va putea fi făcut rodnic, iar naturalismul şi colectivismul vor fi puse pe baze mai solide: „Iată singurul fel în care poate fi făcut rodnic umanismul: nu prin trufia drepturilor, ci prin umilința păcatului. Naturalismul, care

[194] Vezi *ibidem*, pp. 107-109.

făcea conştiinţa individuală să se simtă nimic în faţa cosmosului; obsesia trecutului, 'etimologismul' – dacă e îngăduită expresia aceasta -, care o făcea să se şteargă în istorie; colectivismul rău înţeles, care o anula în faţa maselor, toate acestea nu-i sustrag numai drepturile, tăindu-i rădăcinile trufiei, îi şterg şi toate păcatele, scutind-o de orice răspunderi. Iar pentru a o redeştepta la luptă, ea trebuie deprinsă cu gîndul că vina ei nu se pierde ci, dimpotrivă, se adună."[195]

Omul paradigmatic ale acestei revoluţii spirituale este Alioşa Karamazov. Fiul cel mic al lui Feodor Karamazov este o natură specială. Are un fel de a fi ce atrage simpatie şi chiar dragostea compatrioţilor săi. El are mereu sentimente de îngăduinţă pentru ceilalţi, se poartă cu ei ca şi cum ei nu ar fi făcut anumite fapte reprobabile. Le înţelege acţiunile, şi fără a-i judeca pare să-şi atribuie sieşi o parte din vina lor.

Făcând parte dintr-o familie extrem de pasională, Alioşa este mereu la marginea păcatului, pe buza prăpastiei spre rău. De exemplu, atunci când Mitea Karamazov îi povesteşte unele amănune din trecutul său plin de patimi, Alioşa roşeşte, dar nu pentru că el nu a fost încercat până acum de astfel de patimi, datorită vârstei mici, ci pentru că simte că l-ar fi atras şi pe el. Alioşa este un Karamazov la început de drum, tentat de păcat, dar un păcat aflat mereu în acest stadiu. Nu este un păcat înfăptuit, adesea nici măcar nu este gândit. El însă îşi asumă destinul plin de patimi al familiei, vrea să fie ca tatăl său şi ca fraţii săi. Desigur, nu este vorba de atracţia exercitată de patimă, ci mai degrabă este necesitatea de a plonja în ea pentru a-şi apropia patima celuilalt. Dorinţa de pătimire trebuie văzută în sensul dorinţei de suferinţă, nu al dorinţei de

[195] *Ibidem*, p. 109.

plăcere. Nu este o dorință pentru concupiscență, ci este de fapt un supliciu. Văzând faptele urâte ale celorlalți, Alioşa simte că poate să comunice prin această vâltoare a suferinței în care se avântă plin de un curaj nebunesc[196].

Tocmai faptul de a-şi asuma vina celorlalți îl face pe Alioşa să ia asupra sa o faptă pentru care Dimitri este judecat şi condamnat. Deşi nu e deloc clar, nici lui, nici cititorului, dacă Dimitri l-a ucis sau nu pe Feodor Kamarazov, Alioşa consideră că acest aspect este mai puțin important. Un om a murit, tatăl lor, chiar dacă era un bețiv şi un om fără moralitate, şi pentru asta cineva trebuie să fie pedepsit. Alioşa îşi va asuma fapta pentru care este condamnat Mitea şi mai mult, îi ia locul acestuia în închisoare, contribuind astfel la propriu la eliberarea lui Dimitri. Alioşa înțelege să se avânte în suferință atât din punct de vedere spiritual, trăind vina de a-şi fi ucis tatăl, cât şi fizic, îmbrăcând haina de puşcăriaş.

Este evident că acest sentiment de vină trăit atât de intens de Alioşa Karamazov, nu este întrutotul sentimentul de vină din religia creştină. Chiar dacă există asemănări cu ideea păcatului originar, chiar dacă există asumarea păcatelor oamenilor de către Iisus, cazul lui Alioşa ar trebui văzut în altă lumină. Cheia înțelegerii acestui aspect vine din faptul că Alioşa îşi asumă vina pentru care a fost condamnat Dimitri. Dar este posibil ca nu Dimitri să-l fi ucis pe Feodor, ci Smerdiakov, un posibil frate de-al lui Alioşa. Este sugestiv chiar şi faptul că Feodor este ucis de unul dintre fii, exact la fel cum se întâmplă în celebrul conflict al generațiilor. Pentru a se maturiza, pentru a putea supraviețui într-o lume rea orice fiu este nevoit să îşi ucidă tatăl, să îl contrazică, să îi țină piept, să concureze cu el. Desigur, uciderea poate

---

[196] *Ibidem*, p. 114 sqq.

fi simbolică (aşa cum se petrec lucrurile în general), dar chiar şi aşa, fiul are nevoie să se simtă responsabil pentru această faptă, are nevoie să îşi ia asupra sa vina de a-şi fi ucis tatăl. Exact această responsabilitate simte Alioşa nevoia să o ia asupra sa chiar dacă era posibil ca nu Dimitri să-l fi ucis pe Feodor. Dimpotrivă, pe Feodor l-a ucis Alioşa: şi-a dorit să moară în nenumărate rânduri în care a văzut cât de josnic este tatăl său. Chiar şi numai de aici, Alioşa este îndreptățit să considere că trebuie să îşi asume această vină, să o ispăşească pentru a putea continua viața purificat. Iată de ce pune Noica sentimentul de vină la baza revoluției spirituale pe care o preconiza: ,,sentimentul vinei individuale, iată începutul nostru de lume. Cel care nu se vrea puternic să rămână mai departe printre nevinovații veacului ce trăieşte. Dar insul care, dimpotrivă, nu se vrea copleşit de puterile anonime să învețe că mijlocul cel mai bun de a le înfrînge este de a se învinovăți. Lui Dumnezeu însuşi nu-i plac în chip exclusiv oamenii nevinovați."[197]

Revoluția avută în vedere de Noica poate fi văzută şi din altă perspectivă. Individul face parte dintr-o colectivitate umană bine definită, el aparține unei comunități lingvistice, etnice, geografice etc. Această apartenență face ca individul să se simtă copleşit de generaluri, să simtă cum propria individualitate este pierdută în acest ocean al generalurilor. Tocmai asta vrea să facă revoluția spirituală bazată pe asumarea sentimentului de vină: îl poate face pe individ să iasă din acest cerc strâmt, mai precis îl face să nu mai fie *în* colectivitate, ci *întru* colectivitate. A fi întru colectivitate înseamnă că îşi poate păstra propria individualitate încorporând totodată o parte din caracteristicile colectivului. Este un

[197] *Ibidem*, p. 123.

fel de proces dialectic în urma căruia individualul, intrat în această procesualitate comunitară, va ieşi îmbogățit, va ieşi cu o individualitate lărgită[198]. Vedem astfel cum cercul se închide: am plecat de la individual, am trecut prin general şi am ajuns la individualitatea lărgită. Nu este aceasta însăşi definiția filosofiei, şi anume aventura universalului ce devine particular? Câteodată, Noica răspunde afirmativ[199].

2. Elogiul individualului excepțional

Un individual lărgit este şi individualul excepțional elogiat de Noica într-o serie de texte publicate în „Buna Vestire", organul oficial de presă al Mişcării Legionare. Scrise între 8 septembrie şi 11 octombrie 1940, perioadă în care Noica a fost redactorul şef al acestei publicații, textele au ca temă centrală figura conducătorului mişcării legionare, Corneliu Zelea Codreanu (1899-1938). Aproape că nu este text în care să nu se facă o mică trimitere la acesta. Mai mult, în unele texte, Căpitanul este numit şi de 2-3 ori. Se ajunge astfel la un număr de 45 de referiri la CZ Codreanu în cele 19 texte (din care vom prezenta largi extrase ținînd cont de faptul că aceste texte nu au văzut până acum lumina tiparului).

Conducătorul mişcării legionare, Căpitanul, este un tip de român cu totul deosebit, a cărui simplă prezență este „înfăptuitoare" şi „binefăcătoare". Este un om ce obligă materia să i se supună: „Legiunea n-a visat să facă o țară mai bună; a năzuit să fie o țară mai bună. De veți avea fapte şi nu veți crede şi fi - ce se va alege din

---

[198] Vezi Noica, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, Bucureşti, Univers, 1984, p. 136.

[199] Vezi, Noica, *Jurnal de idei*, *ed. cit.*, p. 103.

strădania voastră? Legiunea a înțeles să facă o altă țară, prin desăvârşirea tipului de om dinlăuntrul ei. Cine este bun face binele ăn chip firesc. Iar Legiunea a voit această minune românească, să ridice o generație care să fie binele în chip firesc.

Înțelegeți miracolul acesta al unui tip de român care prin simpla sa prezență să fie înfătuitor şi binefăcător? Aşa l-a visat conducătorul de totdeauna al mişcării legionare; aşa îl vrea conducătorul ei de azi; drept un tip de român atât de pur, încât actul lui de prezență să oblige. Să oblige materia să i se supună, aşa cum obligă pe artist să-l descrie sau pe duşman să i se plece."[200]

Întâlnim, iată, aici aceeaşi gândire transversală a filosofului de la Păltiniş şi, totodată, un motiv în plus pentru a observa unitatea unei opere care se întinde pe mai multe decenii. Noica nu ne spune despre conducătorul mişcării legionare că este un tip de om care înfăptuieşte bine, corect, moral, ci că prin simpla sa prezență se ajunge la înfăptuire. El face bine fără a întreprinde vreo acțiune practică, fără să depună vreun efort pentru asta. Este un fel de înfăptuire fără făptuire.

În ce priveşte celălalt aspect al acestei făptuiri excepționale, Noica utilizează o imagine aristotelică pentru a arăta cum se poate materializa raportul dintre activ şi pasiv în ceea ce priveşte „faptele" Căpitanului. El susține că prin simpla sa prezență, Căpitanul face materia să i se supună. Dar ce este această materie care i se supune? În mod evident, Noica nu are în vedere pixul, pantofii, masa şi alte lucruri materiale, ci are în vedere materia umană. Nu lucrurile i se supun instantaneu, ci oamenii din jurul lui. Temeiul filosofic al acestei stări

---

[200] Noica, *Fiți înfricoşetor de buni*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 2, 10 septembrie 1940, p. 1.

de fapt este de găsit, cum ziceam, în raportul activ-pasiv: Căpitanul este singura parte activă din univers, iar lucrurile şi oamenii sunt pasivi. Căpitanul exercită o *acțiune* asupra acestora, iar lucrurile şi oamenii *suferă* intervenția Căpitanului.

Se observă şi aici obsesia lui Noica pentru ierarhia ce funcționează în cadrul universului uman: unii (foarte puțini; în cazul de față, numai unul singur) sunt activi, alții sunt şi pasivi şi activi, iar alții sunt doar pasivi.

Căpitanul apare ca un fel de apostol, lucru ce contribuie din plin, crede Noica, la caracterul spiritual al mişcării. Departe de a fi o mişcare exclusiv politică, Mişcarea legionară este o mişcare spirituală, adică una desfăşurată în spirit şi întru spirit. Se dorea o mişcare ce urmărea înnoirea din temelii a României, dar una care să fie nu materială, cu spirituală, nu istorică, ci atemporală, o mişcare în stare să scoată România geografică, istorică, socială din inerția în care se afla, pentru a o proiecta pe o traiectorie spirituală: „Să înțeleagă o dată şi cei care nu s-au lămurit până acum: Legiunea nu este un partid care ajunge, azi, la putere; ci o revoluție care ajunge la împlinire; care şi pe plan politic ajunge acum la împlinire.

Că există şi un plan politic în acțiunea Legiunii, n-a contestat-o nimeni. Dar că există numai un plan politic, e un semn de orbire, când nu e unul de infamie.

Ce, Tudor Vladimirescu a guvernat? Horia a guvernat? Iar revoluția Căpitanului – revoluție mai răscolitoare decât celelalte din istoria noastră, căci nu e făcută *împotriva* cuiva, ci *pentru* valorile spiritului – n-ar fi avut nevoie de o întreagă politică, dacă am fi fost la timp vrednici de ea. Dar n-am fost încă vrednici de ea.

De aceea Legiunea guvernează. Şi face un sacrificiu că guvernează. Înţelegeţi asta? Face sacrificiul ei cel mai greu. Toate sacrificiile ei de până acum erau *sigure*, căci se petreceau înăuntru, în inimi şi carne, pentru biruinţa spiritului românesc. Sacrificiul de a guverna trimite în afară, către materie, în vederea biruinţei spirituale asupră-i. Dacă va rezista materia românească? Inerţia românească? Somnul românesc?

Oameni buni, înţelegeţi azi, în ziua marelui început, că Legiunea nu poate face minuni: ea poate *cere* minuni. Şi prin aceasta a fost ea hotărâtoare, în viaţa publică românească: prin faptul că a ştiut să ceară. Oameni curaţi a mai avut România. Dar oameni care să înveţe pe alţii, pe mulţi alţii, curăţenia morală, n-a avut întotdeauna. Oameni gata de jertfă au mai fost. Dar cine, în istoria românească, a reuşit – luptând pentru spirit şi nu împotriva a ceva – să ridice atâţia oameni gata de jertfă, cum a făcut Căpitanul?

Prin urmare nu aşteptaţi minuni de la Legiune. Dar lăsaţi-vă prefăcuţi *voi* în exemplare minunate, lăsaţi-vă *voi* transformaţi de Legiune. Aceasta a dovedit că ştie şi poate Legiunea: să prefacă pe om; să obţină în loc să dea.

Căci ce dă Legiunea: programe namaiauzite? Soluţii? Pensie la fiecare?

Nu. Dă jurământ către Moţa: 'Să ne smulgem din bucuriile pământeşti'. Citiţi încă o dată apelul către Legiune al comandantului ei, Horia Sima – şi nu veţi găsi nici planuri quinquenale şi nici problema alungării străinilor; ci jurământul către Moţa: 'Să trăim în sărăcie… Să ne jertfim permanent pentru ţară'.

Minunile nu le fac guvernanţii. Le pot trezi ei. Aceasta visează pentru neamul său Horia Sima, când

spune că biruința deplină a mişcării va veni în ziua când 'întreaga națiune va fi legionarizată': să trezească în toți oamenii țării acestcia ce a reuşit Căpitanul să trezească în aproape toți legionarii.

Nu rezistați. Nu mai fiți spectatori. Nu mai spuneți: 'să-i vedem şi pe ăştia'. Ăştia vin ca să stoarcă din noi ce putem da noi, neamul acesta răvăşit şi îngenunchiat, mai bun.

Şi nu vă simțiți oare umiliți că în fiecare zi ni se cântă la radio 'Deşteaptă-te române'?

Materie, somn, inerție românească – supuneți-vă!"[201]

Ca individ excepțional, Căpitanul reprezintă elita comunității în forma sa cea mai pură. Misiunea sa este aceea de a conduce Legiunea şi o dată cu ea societatea românească, spre o formă de organizare care să fie mai bună, mai pură, mai spirituală. Aşa se face că Noica preia sugestia Căpitanului de a avea un corp de elită format din 10 000 de oameni, deci un corp nu foarte numeros, care să se afle în prim planul acestei încercări reformiste. „O mişcare vie nu se anemiază răspândindu-şi peste tot puterea creatoare. Ci făcând mai creator ceea ce s-a dovedit o dată viu. Aşa cum, în acțiunea electorală, Căpitanul întărea ceea ce era tare, aşa trebuie să se aştepte oricine să facă şi pe viitor Legiunea.

Unde a reuşit ea până acum? În crearea altui tip de om. Ce e firesc să întreprindă, acum când are mijloace legale s-o facă? Să adâncească şi apoi să extindă, potrivit cu mijloacele ce-i stau la îndemână, tipul de om creat.

Dar, oricât de fierbinte ar fi gândul conducătorilor de a vedea toată România legionarizată, aceasta nu se poate

[201] Noica, *Anul I, ziua întâi*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 8, 17 septembrie 1940, p. 1.

întâmpla de la o zi la alta. Iar pentru că înăuntrul Legiunii educația s-a făcut prin elite, lumea românească urmează a fi și ea transformată prin influența elitelor legionare existente sau în curs de constituire înăuntrul ei.

Și mă gândesc la acea, fără seamăn în viața noastră publică, școală de elite, care trebuie să fie și probabil va fi 'Corpul Moța Marin'. Elitele care urmează a se ridica înăuntrul ei vor trebui să fie atât de pure, încât Căpitanul a ordonat ca numărul membrilor să nu treacă de 10.000.

'Să trăiești după tipul de viață și să mori după tipul de moarte al lui Moța'. Cum ar putea fi mai mult de zece mii de oameni din aceștia?

Dar știți ceva? Să visăm că lucrul e cu putință. Să lucrăm, fiecare dintre noi, ca și cum lucrul ar fi cu putință. Și să ne închipuim al zece mii unulea, într-o țară unde Cel mai bun dintre noi a nădăjduit să numere până la doar zece mii."[202]

Înzestrat cu numeroase calități, acest individual excepțional care este Căpitanul are dreptul, probabil că și datoria, de a-și pedepsi semenii. După Noica, a lovi pe cineva ține adesea de o „sete a purității", de o dorință de a fi mai bun: „Pentru că violența nu ține întotdeauna de orbire; ține, uneori, de setea purității. Căpitanul și Moța au lovit. Mulți dintre cei de tot buni au lovit. Dar au lovit fiindcă gestul avea un sens purificator pentru sufletul neamului acestuia. Și n-au lovit decât atunci."[203] La acuzația că violența este un păcat, argumentul lui Noica este că trebuie pus mai presus sufletul neamului în raport cu sufletul tău. „Că a lovi este un păcat? Moța a știut-o.

---

[202] Noica, *10.001*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 11, 20 septembrie 1940, p. 1.

[203] Noica, *Sufletul cetății*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 14, 24 septembrie 1940, p. 1.

Căpitanul a știut-o. De aceea a spus cândva unui preot: 'suntem păcătoşi față de Biserică – aceasta e atitudinea legionarilor înaintea ei'. Dar sufletul cetății le ceruse, tuturor celor care pedepseau, să pedepsească. Înțelegeți ce dramă se pune astfel în conştiința unui creştin? Căci îți pierzi sufletul tău, pentru a purifica sufletul neamului tău. Şi e adevărat, Biserica nu-ți dă voie să-ți pierzi sufletul. Dar câtă dragoste de neam în inima celui care, ştiind, o face totuşi!"[204] Noica dă un exemplu pentru ca cititorul să poată înțelege care este ideea. El susține că gestul Electrei de a-l ucide pe Egist, prin intermediul fratelui ei, Oreste, nu este un act de răzbunare, nu are în sine o componentă ce ar fi împotriva moralei, ori religiei, ci este un act „purificator". Sufletul cetății suferea în urma uciderii lui Agamemnon, astfel încât avea nevoie de un act care să-l elibereze de această suferință. Acest act eliberator, purificator era tocmai uciderea lui Egist, cel care l-a ucis pe Agamemnon. „Aşa făcuse, în legenda aceea tragică a antichității, Electra. Ea, fiica lui Agamemnon, cel ucis de propria sa soție şi de uzurpatorul Egist, - vrea să se răzbune. Ani de zile poartă în ea gândul răzbunării; ascunde pe Oreste, fratele ei, numai pentru a-l pregăti pentru răzbunare. Iar când, după ani întregi de însetare, Electra loveşte, prin brațul lui Oreste, în Egist, stăpânul cetății şi chezaşul securității ei imediate – gestul fiicei lui Agamemnon nu are un simplu înțeles răzbunător. Are unul purificator. Cetatea atrizilor, sufletul cetății Atrizilor îl cere."[205]

Dincolo de această *justificare* a violenței, proprie unui individual situat dincolo de bine şi de rău, găsim în aceste texte şi un *îndemn* la violență. Vorbind tot despre

[204] *Ibidem.*

[205] *Ibidem.*

Electra, într-un text din 2 octombrie 1940, Noica arată că Legiunea, ca o comunitate de elită, se închină în fața femeii legionare. Aceasta participă demn la viața publică, îndreptând răul care o lovește tocmai prin necruțarea de care poate da dovadă. Femeia legionară este dârză și fără crutare. Lipsită de forță fizică, ea poate însufleți brațul câte unui Oreste pentru a-și pune în aplicare serviciul în slujba comunității. Această lovitură indirectă estc felul ei de a pedepsi, de a lovi. Pc de altă parte, Noica pune în evidență și posibilitatea de a contribui la paralizarea brațului câte unui Oreste, caz în care, desigur, pedepsirea nu mai are loc[206]. Noica încheie textul cu fraza următoare:

[206] „Ce înseamnă omul de Stat? Conducătorul care sc preocupă nu dc instutițiile de stat, ci de realitățile de stat. De biserică, școală ori familie se preocupă orice legislator de rând; la credincioși, tineret și rolul femeii se gândește doar omul dc stat.

Ați citit de bună seamă răspunsul generalului Antonescu la cuvintele Patriarhului. Rânduielile Bisericii, spune Conducătorul statului, sunt pe scama bisericii, - iată, pentru un conducător de stat creștin și național, problema. Care c statutul femeii în noua viață de stat legionară? Generalul Antonescu n-o spune în apelul către romånce. Dar spune ceva mai mult: care e tipul de femeie visat de statul legionar.

Cititorul e liber să creadă, dacă-i place, că slăvim pe conducătorii de azi, aici la 'Buna Vestire', așa cum slăveau pe conducătorii de ieri cei de la ziarul 'România'. Dacă nu vrea să ne creadă cinstiți, ostenească-se să ne lase în pace. Dar dacă ne crede cinstiți, atunci să vadă o dată cu noi către ce anume trimite gestul generalului Antonescu: către adevărata revoluție legionară.

Înăuntrul acestei revoluții – și numai înăuntrul acestei revoluții – femeia de aici își găsește o participare demnă și efectivă la viața publică. Cei care au trăit drama legionară (și va înceta vreodată să fie dramă?) știu cât de mult au adus în slujba Legiunii cele câteva mari suflete feminine dinăuntrul ei. Iar cei care cunosc amănunte din prigoană, știu cât de mult au răpit puterii de rezistență a Legiunii unele suflete feminine care nu puteau trece peste omenescul din ele.

Căpitanul a visat întotdeauna să aibă în jurul său o elită ascetică. Orice

„Să-l însuflețească. Să uite de sine şi să-l însuflețească.” Venite după fraza: „dar poate însufleți brațul lui Oreste sau îl poate paraliza”, aceste ultime cuvinte ale textului au o forță mai mare decât dacă sunt citite izolat, în afara textului ca întreg. Oricine poate vedea îndemnul explicit la violență, la crimă conținut în aceste ultime cuvinte ale textului nicasian.

Observăm acum că nu doar Căpitanul, ca individualul aflat pe treapta cea mai de sus a ierarhiei individualilor, dar şi cei aflați pe treptele inferioare pot avea drept la violență. Fiind o elită, cuprinzând individuali excepționali la toate nivelurile, Legiunea avea dreptul să lovească, să pedepsească, să ucidă. Întîlnim aici aceeaşi idee de sorginte nietzscheană, după care un om înzestrat cu voință de putere are dreptul şi datoria de a lua ceea ce crede el că-i aparține, are dreptul de a pedepsi, are dreptul de a se impune în fața celor care nu au voință puternică.

Am spus mai sus că în textele din „Buna Vestire” Noica face un elogiu explicit individualului excepțional. Cineva ar putea obiecta că apropierea de teoria individualului formal din *Scrisori*, adică de teoria holomerului ar putea fi forțată în lipsa unor argumente care să provină direct din textele lui Noica.

---

mişcare spirituală se desăvârşeşte printr-o elită ascetică. E un gând necruțător pentru femei? Se poate. Dar aşa e spiritul, pe culmile sale, fără cruțare.

Şi totuşi femeia legionară poate îndrepta ceva din răul care o loveşte: fiind ea însăşi fără cruțare. Cu cât vor exista mai multe legionare autentice, cu atât elita ascetică – a Legiunii ideale – va fi mai restrânsă. Vor exista în orice caz câțiva legionari din aceştia; va fi măcar unul din elita ascetică visată. Dar elita legionară se pleacă în fața cuiva. În fața femeii legionare.

Şi cum ne-o închipuim? O închipuim ca pe o Electră: dârză şi fără cruțare. Că e soră, soție ori mamă, - ea slujeşte comunitatea. Prin brațul lui Oreste, ea slujeşte comunitatea. Ea nu poate lovi; e în destinul ei să nu lovească de-a dreptul. Dar poate însufleți brațul lui Oreste sau îl poate paraliza.

Să-l însuflețească. Să uite de sine şi să-l însuflețească” (Noica, *Electra sau femeia legionară*, „Buna Vestire”, anul IV, seria II, nr. 21, miercuri, 2 octombrie 1940, p. 1).

Răspunsul nostru este că aceste trimiteri, aceste argumente există: există cel puțin trei pasaje în care Noica susține ideea de holomer. Deşi nu este utilizat termenul ca atare în aceste texte din 1940, Noica se foloseşte de raportul dintre individual şi general sau, din altă perspectivă, de raportul dintre parte şi întreg. Rezolvarea pe care o propune acestei importante probleme filosofice este foarte asemănătoare cu soluția din scrierile târzii, în special din *Devenirea întru ființă* şi din *Scrisori despre logica lui Hermes*.

Într-un text din 15 septembrie 1940 intitulat „Şi viață fără de moarte", Noica descrie mirarea cuiva în fața manifestației legionare din 14 septembrie 1940 că printre manifestanți nu s-ar afla doar tineri. Noica arată că participanții sunt tineri sufleteşte, în sensul că ei se supun din interesul de a sluji moştenirea înaintaşilor. În cazul de față, tincrii şi mai puțin tinerii din Legiune trebuie să se arate vrednici de Căpitan, de Moța şi de alți martiri. În acest context, Noica reia ultimul gând al căpitanului, de vom cădea neamul românesc moare prin noi, pe care îl completează: de vom cădea, Legiunea învie. Vedem cum moartea Căpitanului echivalează cu moartea românității. Deşi nu era ultimul român în viață, Căpitanul dădea seama de românitate, era un reprezentant ilustrativ de român. În el se concentrau cele mai importante trăsături ale românității. Mai mult, deşi Căpitanul era o mică parte din acest neam, era însăşi românitatea, exprima românitatea, era o parte ce încorpora întregul. Avem aici imaginea completă a holomerului: o parte în care se află întregul[207].

[207] „ 'Nu sunt aşa de tineri!'. E exclamația cea mai semnificativă, poate, dintre cele pe care cetățeanul de pe străzi le-a făcut în fața manifestației legionare de ieri. La totul se aştepta, chiar neprietenul Legiunii: la ordine, număr, pas de biruință, la prezența nevăzută a morților şi a Celui mai viu om din România în rândurile celor care păşeau întru biruință. Dar să nu fie aşa de tineri?

De aproape cincisprezece ani neamul românesc le spune: da, - dar sunteți tineri. Acum a văzut printre ei mulți oameni neaşteptat de încărunțiți; fețe

În textul „Nu suntem contemporani”, Noica începe cu analiza acuzei de neparticipare ce se adresa Legiunii. Văzuți din afară, legionarii păreau că nu suferă, că nu participă la drama românității. Dar ei nu suferă tocmai pentru că au adus suferința. „ 'Voi nu suferiți' - am auzit spunând pe cineva, care cobora de la Cluj și de la Turda, către prietenii

---

brăzdate şi maturizate de suferință; gravitatea celor care ştiu şi pot. Încercarea anilor să nu fi trecut peste ei?

A trecut mai mult decât peste oricine. Dar adevărul e că, în inimi, i-a lăsat tineri. Dacă publicul românesc i-ar fi recunoscut cu adevărat, ar fi văzut ieri, că în rândurile lor, undeva la urmă, defila câte unul care ar fi putut lesne fi ministru. Ştiu pe trei sau patru dintre ei care cu siguranță ar fi putut fi miniştri. Au preferat să rămână tineri. Restul n-are însemnătate.

A fi tânăr – adică a te supune şi a oferi. A sluji moştenirile. Ce frumos le spunea ieri Conducătorul statului, generalul Antonescu: 'sunteți păstrătorii unei mari și neuitate tradiții! '

Dar ei vor să fie mai mult decât păstrătorii acesteia. Vor să fie: înainte purtătorii acesteia. Vor reuși? Va fi atunci neamul întreg care va reuşi. În moştenirea lor stăruie și cuvântul acela al Căpitanului: 'În momentul acesta neamul nostru trăieşte cu noi, luptă cu noi, biruieşte cu noi, sau - de vom cădea – moare prin noi'.

Şi dacă totuși - te întrebi din buze, numai din buze s-ar întâmpla să fim nevrednici de biruința deplină a neamului? Ar fi cei vii nevrednici. Iar moştenirea morților ar trece mai departe.

Căci aceasta au reușit cei care, prin păcatele lor, au lovit în Căpitan, au silit pe Moța să se dăruiască pentru ei şi au trimis în veşnicia românească pe cei buni: au dat cu adevărat o veşnicie românească. E ceva incoruptibil în moştenirea Legiunii. Iată ce au reuşit călăii ei!

E ceva incoruptibil, care ne înfricoşează şi încovoaie. Dar care, pentru azi sau mâine, a dat neamului nostru harul din poveste: 'tinerețea fără bătrânețe'.

Ultimul gând al Căpitanului – de vom cădea, neamul românesc moare prin noi – nu mai e cu putință. De vom cădea, Legiunea învie încă” (Noica, ...Şi viață fără de moarte, „Buna Vestire”, anul IV, seria II, nr. 7, duminică 15 septembrie 1940, p. 1).

săi legionari. Era un om tânăr şi un om cinstit. După tot ce s-a întâmplat şi *nu* s-a întâmplat, un om tânăr şi cinstit crede că poate spune legionarilor, ardelenilor lumii noastre spirituale: voi nu suferiţi; nu participaţi.

E adevărat, Legiunea nu participă la drama românească: ea este în drama românească. Aşa a fost întotdeauna. Iar oamenii care numai ocazional (adică în ceasul dezastrelor) sunt în drama românească n-au înţeles Legiunea, cred că n-au s-o înţeleagă niciodată. Dar pentru că sunt cinstiţi, să le vorbim încă o dată. Nu le vom mai vorbi de multe ori.

Legiunea n-a fost *contemporană* cu restul României. Nici astăzi nu este aşa. Cei care cutează a spune legionarilor că nu suferă, n-au văzut nici măcar atât: că Legiunea a adus în lumea noastră tocmai suferinţa."[208] Legionarii nu sunt contemporani cu România deoarece ei au suferit cu mult înainte de momentul respectiv. „Într-o vreme cînd toată lumea trăia în beatitudine, Legiunea suferea. Ea singură a înţeles că nu s-a sfârşit nimic o dată cu întregirea. Că trebuie să vină şi împlinirea românească. Şi că pentru o asemenea împlinire, neamul nostru trebuie să treacă prin noi crize. Legiunea singură a fost în permanentă criză şi suferinţă.

Citiţi – dar citiţi o dată, nu mai vorbiţi aşa din auzite! – ce scria căpitanul pentru anii dinainte de 1927: 'Ce tragedie înfiorătoare să rezişti zece veacuri contra tuturor împilărilor şi să mori de foame şi de mizerie în România mare, pe care tu ai aşteptat-o timp de un mileniu!' Citiţi tot ce au scris oamenii care sufereau pentru ţara lor, într-un timp când ceilalţi – deznădăjduiţii de azi – nu vedeau nici mizerie, nici foame, ci doar fericirea României de a fi mare. Citiţi şi întrebaţi-vă dacă aţi fost contemporani cu legionarii.

[208] Noica, *Nu suntem contemporani*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 18, 28 septembrie 1940, p. 1.

Iar astăzi ce le cereți? Le cereți să facă un gest nebunesc. În timp ce voi ați deznădăjduit, Legiunea crede, ştie, poate. Gest nebunesc pentru a 'spăla onoarea țării'? Dar gest nebunesc au făcut studenții în 1923, când, desnădăjduiți, au complotat şi hotărât să aplice o pedeapsă exemplară celor care, prin păcatele lor, trădau țara. Să se întoarcă, acum, la 1923?

În 1923 studenții n-au fost înțeleşi în desnădejdea lor, nu erau contemporani cu restul României. În 1940 legionarii nu sunt înțeleşi de toți ceilalți în desnădejdea lor: nici astăzi nu stau în raport de contemporaneitate. Lumea cealaltă abia azi descoperă anul 1923; abia azi descoperă antisemitismul; abia astăzi descoperă corupția; dar, mai ales, abia azi descoperă dezastrul. Fiindcă a venit dezastrul peste ea. A venit până la 22 km de Braşov."[209] Articolul se încheie cu gândurile următoare: „Iar astăzi, când tânărul coborât de la Turda se întreabă cum de pot unii frați de-ai săi striga: 'Trăiască Legiunea', în loc să strige: 'Trăiască România Mare' - i-am putea lesne răspunde: pentru că primul strigăt înseamnă cel de-al doilea *plus* ceva.

Dar nu i-o vom răspunde. Nu suntem contemporani."[210]

Observăm cum aici, Noica inversează raportul dintre parte (Legiunea) şi întreg (România) arătând că Legiunea este România plus ceva. Aşadar, nu avem de-a face cu o parte aflată într-un întreg, ci cu un întreg aflat într-o parte. Legiunea este acea parte a României care dă seama de toată românitatea, care o reprezintă, care o include.

Ideea părții ce include întregul poate însemna, dintr-un anumit punct de vedere, năzuința Legiunii de a îngloba România, de a realiza o legionarizare completă, după cum rezultă chiar şi din textele nicasiene. Dar din altă

[209] *Ibidem.*

[210] *Ibidem.*

perspectivă, partea ce include întregul vrea să spună că partea se ridică la puterea întregului, o înălțare ce se face, desigur, prin individuali excepționali.

Această ridicare la puterea întregului arată existența unui proces obținut, probabil, prin educație – şi ajungem acum la cel de-al treilea text. Or, după Noica, caracterul excepțional al părții nu se dobândeşte, ci este dat. Este un fel de har. Căpitanul, ca să luăm exemplul cel mai evident, are harul de a fi excepțional, nu se antrenează pentru a fi excepțional. El are nişte însuşiri excepționale, calități excepționale, fapt ce îi dă posibilitatea de a realiza înfăptuiri fără făptuiri. Tot la fel este, sau ar trebui să fie, cazul Legiunii. Legiunea ar trebui să fie sub har, şi astfel nu ar trebui să aibă nevoie de educație. Aceeaşi tensiune se simte şi în privința raportului dintre Legiune şi România, ca o exemplificare a raportului dintre parte şi întreg: cu greu se poate înțelege cum de este posibil ca Legiunea să se afle sub har, iar România nu: „ 'Nu sunteți sub Lege, sunteți sub har'. De ce se potrivesc atât de izbitor unele din cuvintele biblice marii noastre aventuri româneşti? De ce ne însuflețesc, de ce ne adeveresc ele?

Nu suntem sub lege. Lumea noastră veche – la fel cu lumea iudaică din Biblie – stătea, la propriu şi la figurat, sub lege. Orice făcea, orice năzuia ea, trebuia întreprins sub semnul legii. Statul voia bani? Atunci o dispoziție legală reglementa curba de sacrificiu. Statul voia suflet? Atunci străjeria dădea tabloul lozincilor potrivite. Totul era rit. Pentru că altfel nu era.

Astăzi suntem sub un anumit har. Horia Sima nu pune impozite pe lefuri: pune în mişcare sufletele. Ministrul şcolii nu vesteşte literă nouă pentru şcoală: caută suflet nou pentru ea. Peste comunitatea românească a coborât harul. In ce măsură – o vom vedea. O veți vedea. Dar nu mai e legea, ci harul.

Cât har este în noi, atâta viață românească este. Pentru întâia dată, în anii aceştia trăiți de după război, se poate trăi dincolo de texte şi impozite. Viața vine dinăuntru, ocoleşte textele de lege sau formularele de impozite, şi se revarsă acolo unde i se cere şi cum i se cere.

În ceasul de față se cer bani. Sufletele vii ale neamului îi găsesc, îi inventă. Dacă se vor cere brațe de lucru, se vor găsi. Dacă se vor cere oameni gata de luptă, se vor găsi. De ce? Pentru că nu-ți trebuie decât un lucru ca să le ai pe toate. Un singur lucru: harul.

Legea e pentru câte o singură clasă de lucruri. Poți face lege spre a organiza tineretul în cadrul premilităriei; poți mobiliza – tot legal – tineretul pentru muncile agricole; poți decreta obligativitatea pentru toți de a strânge fierul vechi. Dar toate astea sunt lucruri disparate. Legile sunt pentru lumile care trăiesc pe compartimente. Niciodată n-ai să găseşti legea care să le unifice. E adevărat, ai s-o numeşti 'lege de coordonare'. Dar n-are să coordoneze nimic.

Comunitatea românească îşi găseşte astăzi un principiu de unitate. Nici fierul vechi, nici munca de folos obştesc, nici banul nu mai cad sub legi. Ele vin din mai adânc: din duhul unic care se preface în fiecare dintre ele.

Nu suntem sub lege, suntem sub har. De ce se potrivesc atât de izbitor unele din cuvintele biblice marii noastre aventuri româneşti? Pentru că este o aventură în spirit. Iar atâta vreme cât va rămâne aşa, fierul vechi nu va fi fier vechi, iar funcția de primar nu va fi simplă funcție de primar.

Dacă n-ar fi cuvintele biblice, am tăcea. Atât de mare ne e nădejdea. Atît de mare ne e credința."[211]

---

[211] Noica, *Sunteți sub har*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 23, 4 octombrie 1940, p. 1.

3. Adeziunea la legionarism: motivație *versus* justificare

Ajunşi în acest punct al analizei raportului dintre individual şi universal, considerăm că este nevoie să facem o parantcză pentru un obligatoriu interludiu. Avem în vedere motivația adeziunii lui Noica la legionarism. Din fericire, textele publicate în „Buna Vestire" oferă motivațiile tânărului Noica pentru răspunsul său „prezent" dat apelului *Axei*. Din acest punct de vedere, ele sunt *singurele* care ne explică de ce a aderat Noica la legionarism. În nici un alt text, fie cartc, fic articol, fie pagină de jurnal, Noica nu a furnizat motivele pcntru care a aderat la legionarism.

O primă motivație (să o numim **explicația imediată**) o constituie faptul că oamenii pe care el îi stima (cum era Nae Ionescu) sau prietenii săi (ca Mihai Polihroniade) îi solicită înscrierea în mişcare. Noica recunoaştc că începutul credinței în Legiune i se datorează lui Polihroniade: „ Vom face într-o zi apelul: toți câți am sfârşit prin a sluji Legiunea datorită lui Mihail Polihroniade. Suntem mulți. Şi nu semănăm unul cu altul. Dar credem în Legiune, - iar începutul credinței noastre îl datorăm lui Mihail Polihroniade.

Fiecare convertit la credința legionară îşi are un fratc mai mare întru credință. Ştiu: prezența Căpitanului nu putea să ne lase nepăsători; apariția lui Moța nu putea să ne lase întunericului. Totul era mântuire şi totul era lumină în jurul lor. Dar trebuie, pentru fiecare dintre noi, să vină cineva din lumea noastră şi să ne ridice până la lumea lor.

Cum a putut Mihail Polihroniade să-şi convertească atât de mulți prieteni, chiar pe cei deosebiți de el?

În primul rând pentru că avea mulți prieteni. Îi câştiga pentru sine, prin inteligența sa şi prin gustul său de viață.

Şi îi convertea pentru Legiune prin hotărârea sa lucidă de a-şi spune propria inteligență şi propriul său gust de viață.

Căci era un act de supunere ca o inteligență atât de rafinată şi de sigură cum n-am întâlnit alta în lumea noastră, să consimtă misticei şi întunericului, de dincolo de lumină, al Legiunii. Orice altul, cu o asemenea înzestrare, ar fi avut orgoliul luminilor sale. Mihai Polihroniade a simțit adevărul de dincolo de înțelesuri. A crezut în Căpitan chiar când propriile sale lumini îl ispiteau să spună: Căpitanul n-are dreptate.

Un om care părea numai inteligență – a *crezut*. E grozav e mult.

Dar era şi viața. Avea înțelesul curat al vieții: bucuria. Toți prietenii au învățat, au reînvățat de la el să se joace. Discuția e un joc. O carte nu e decât un joc bine condus. Politicul – şi Mihai Polihroniade e singurul de aici care a gândit politicul pur – e jocul însuşi; jocul absolut."[212] Dacă o asemenea inteligență şi o asemenea viață slujesc Legiunea, nici el nu avea de gând să-şi economisească inteligența şi viața. „Poți înțelege deosebit; poți sluji altfel. Dar dacă el a făcut act de supunere, nici tu nu ai să rezişti"[213]. Şi pentru că el a intrat în Legiune mai târziu, deoarece „inteligența era trufaşă, iar gustul vieții rezista", acest frate mai mic care era Noica îi cere acum iertare că a început ultimul.

Este interesant de văzut felul cum percepe Noica apariția şi evoluția Mişcării Legionare. El este convins că în anii anteriori venirii la putere, înainte ca România să devină stat legionar, Legiunea a avut de suferit. „Legiunea a dus în lumea noastră tocmai suferința. Într-o vreme când toată țara trăia în beatitudine, Legiunea suferea. Ea singură

[212] Noica, *Apelul axei*, „Buna Vestire", nr. 19, 29 septembrie 1940, p. 2.
[213] *Ibidem*.

a înțeles că nu s-a sfârşit nimic o dată cu întregirea. Că trebuie să vină şi împlinirea românească. Şi că pentru o asemenea împlinire, neamul nostru trebuie să treacă prin noi crize. Legiuna singură a fost în permanentă criză şi suferință“[214]. Mişcarea Legionară a apărut din revolta tinerilor „că în țară este corupție, că politicienii sunt vînduți străinilor, că-şi bat joc de truda săracului“[215].

Prima etapă este una *haiducească*, în care se loveşte în străini şi înstrăinați[216]. După perioada de haiducie, Căpitanul şi tovarăşii săi se organizează pentru a lupta politic, încadrându-se în mişcarea politică a lui A.C. Cuza: *etapa politică*. Cum mişcarea politică avea nevoie de interiorizare, cum membrii de partid sunt nevoiți să devină nişte inşi cu o altă educație, „una aspră, ostăşească, tinerească“, Noica arată că se trece la a treia etapă a evoluției Legiunii, numită de el *etapa educativă*: „Totuşi lupta politică nu poate fi dusă oricum. Ea cere o anumită interiorizare. Adică, nu e de-ajuns să spui: „Jos jidanii şi înstrăinații”, ci trebuie să devii tu însuți un ins în stare să înfrunți pe străini şi înstrăinați. Trebuie altă educație decât cea obişnuită a politicii: una aspră, ostăşească, tinerească. Şi atunci Corneliu Codreanu se desparte de cuzişti şi întemeiază Legiunea sa. Nu ştie însă limpede cum o va organiza; dar faptele singure îl vor învăța cum să-şi atingă ținta de a crea un organism tinereşte disciplinat.

Deci un pas nou: se trece de la politic la educativ. De la ordine înafară la ordine înăuntru. Iar acum, când Căpitanul îndrumează conştiința fiecărui legionar, acum

[214] Noica, *Nu suntem contemporani*, „Buna Vestire”, nr. 18, 28 septembrie 1940, p. 1.

[215] Noica, *Limpeziri pentru o Românie legionară*, „Buna Vestire”, nr. 29, 11 octombrie 1940, p. 6.

[216] *Ibidem*.

progresul de la cele joase le cele înalte, de la materie la interes economic, la spirit şi interes moral – e vădit."[217]

În fine, după spiritul de jertfă dovedit de Moța şi Marin, înrolați ca voluntari în războiul civil din Spania, mişcarea se transformă, crede Noica, într-o *mişcare spirituală*. Se trece de la politic la spiritual tocmai prin dimensiunea credinței creştine implicate în aceasta: „Acum intră în joc rolul cel mare al lui Moța. *Spiritul de jertfă e esențialul*, spune Moța. Spiritul de jertfă e măsura credinței noastre, adaugă el. Şi n-o spune numai, o şi face. Pleacă în Spania, şi de acolo, de la depărtări, îndrumează prin jertfa sa Legiunea – şi poate țara întreagă – către sâmburele cel mai lăuntric al vieții: dintre spiritul care se dăruie şi învie. Acum Legiunea, prin jurământul de sărăcie şi severitate pe care îl cere elitelor căpitanul, la mormântul lui Moța şi Marin; prin înființarea corpului, tot pentru elite, intitulat Moța-Marin; corp înăuntrul căruia cei neprihăniți să încerce a trăi şi muri ca Moța – acum Legiunea nu mai e o mişcare politică, nici una educativă. E una spirituală. Ea a pornit de la haiducie şi a ajuns la creştinătate. A pornit de la pădure şi a ajuns la biserică. Dar la Biserică luptătoare, la biserica dinăuntrul istoriei, nu de dincolo de ea."[218]

O altă explicație a adeziunii, din alt registru (**explicația psihologică**), este că Noica se simte vinovat pentru faptul că un număr mare de oameni erau chinuiți, pedepsiți, închişi etc., iar el ducea o existență lipsită de griji, într-un Bucureşti al îmbuibaților. Se simte necinstit sufleteşte: „Eşti necinstit sufleteşte..." „Sunt ultimele cuvinte rostite, în libertate de Căpitan. 'Şi din mormânt îți voi striga: eşti necinstit sufleteşte!' Sunt cuvintele pentru rostirea cărora s-a găsit un tribunal să-l condamne şi o închisoare să-l

[217] *Ibidem.*

[218] *Ibidem.*

primească. Şi sunt cuvintele pentru care s-a găsit cineva să-i ceară condamnarea şi închiderea. Ce tristă e uneori țara românească!

E atât de tristă încât, fără s-o ştie poate Căpitanul rostea încă o dată una din vorbele care să ne privească pe fiecare dintre noi. Ce mai însemna, în lumina celor doi ani şi jumătate de întuneric care aveau să vină, gestul apostolului aceluia, care ieşise de mult din funcția sa apostolică?

Conducători de popoare sunt cei care rostesc lozinci însuflețitoare pentru toți sau mustrări osânditoare de toți. Era, în cuvintele din ultimele ceasuri libere ale Căpitanului, o anumită osândă care plesnea ca un bici obrazul nostru de oameni aflați în libertate.

Nu puteai face gestul cel mai mic de încadrare şi consfințire, fără să te simți necinstit sufleteşte. Îți luai leafa ta de funcționar conştiincios, condamnat să slujeşti un stat aflat pe mâini ucigaşe – şi te simțeai necinstit. Aveai de întreținut o mamă, câțiva copii, sau dreptul tău de viață pur şi simplu – şi te simțeai necinstit. Acolo, în închisoare, stătea un om, stăteau în numele lui zeci de mii de tineri, care toți te voiseră mai bun şi mai încrezător în neamul tău. Ei erau din ce în ce mai purificați şi buni; poate, mulți dintre ei erau şi din ce în ce mai încrezători; dar tu, cel de afară, erai necinstit."[219]. În raport cu cei care se aflau la închisoare, cei de afară se simțeau necinstiți, aveau un sentiment de vinovăție că ei se află afară. Cei închişi erau cei purificați şi cei buni: „Legiunea a dus timp de doi ani şi jumătate în fiecare conştiință de aici sentimentul ruşinii de a nu se afla la închisoare. Veneau împrejurări externe uluitoare: cei dinăuntru, cu presa şi radioul lor infernale, te mințeau fără scrupule şi fără încetare; totul era sortit

219 Noica, *„Eşti necinstit sufleteşte... "*, „Buna Vestire", nr. 3, 11 septembrie 1940, p. 1.

să te amăgească şi narcotizeze. Şi tu atâta aşteptai: să fii narcotizat. Dar veneau ceasurile înfiorătoarei lucidități – şi te simțeai trădător şi canalie şi necinstit.

Atunci a venit războiul [în] Europa[,] războiul eliberator. Ce mai interesa drama românească în partida gigantică începută? Țara ta – aşa îți spuseseră pigmeii care o guvernau – țara ta e dintre cele mijlocii, dacă nu chiar mici de tot. Să stăm liniştiți, să ne chitim undeva, într-unul din ungherele istoriei, aşa ca să nu vadă zeii ne mâniați. Şi câtva timp credeai. Dar îți aminteai de toată voința de mărcție românească a Căpitanului şi a României tinere aflate în lanțuri şi dintr-o dată era limpede că țara ta putea fi decât țara fără orizont şi la Sud-Estului european. Şi sufereai.“[220]

Una dintre cele mai interesante explicații (cea **filosofică**) vizează înțelegerea realității româneşti. Noica arată că încercarea de a înțelege realitatea românească te face să devii legionar: „Nu eşti legionar şi spui că nu înțelegi ce se întâmplă în țară. Te cred. Dacă ai fi avut voința să înțelegi, ai fi fost legionar. Te minți că astăzi, în plin dezastru românesc, Legiunea se bucură. Unde vezi bucuria, om nedrept? Legionarii se gândesc la morții lor de ieri; se gândesc la propria lor dăinuire de mâine; visează să învie un neam trăind în letargie – şi voi numiți asta bucurie?”[221]. Înțelegerea realității româneşti, care duce în mod direct la legionarism, ar trebui să fie una diacronică, în toată desfăşurarea ei temporală. Înțelegerea realității ar trebui să cuprindă nu numai prezentul, cu problemele sale istorice, geografice, etnice etc., dar şi ceea ce s-a întâmplat în trecut, evenimentele care prefigurau prezentul. Deci, o

---

[220] *Ibidem.*

[221] Noica, *Pentru cel care nu înțelege*, „Buna Vestire”, nr. 9, 18 septembrie 1940, p. 1.

înțelegere care să cuprindă simultan prezentul şi trecutul (şi de ce nu şi viitorul?): „Între voi şi legionari e o singură deosebire: că voi trăiți drama românească abia cum, când se întâmplă, pe când ei o trăiesc de ani şi ani de când se prefigurează.

Când în 1936 Căpitanul spunea: 'Să nu fie dat generației noastre să asiste la ciopârțirea țării' – voi, oameni cuminți, v-ați întrebat: unde vede el primejdie? Când, mai înainte încă, Moța spunea: 'nu vom avea pace în nici un mormânt până când nu vom ridica din nou ceea ce alții au pângărit, au risipit şi au pus sub blestem' – voi v-ați întrebat din nou: cum să ridici ceea ce nu s-a prăbuşit încă?

Voi nu vedeți lucrurile decât atunci când se întâmplă. Iar pentru că alții le-au văzut mai demult şi nu strigă astăzi, ca voi, ca Ieremia: 'este oare suferință mai mare decât a mea?„ – îi mustrați că nu suferă. Dar, pentru numele lui Dumnezeu, de ce oare credeți că au murit câteva mii de oameni şi au stat în lanțuri alții, dacă nu ca să nu se întâmple asta?

Bucurie... Noi am văzut bucurie românească. Sau cel puțin inconştiență românească. Am văzut pe străzi, în seara unei zile de primăvară, când s-a votat constituția lui Carol II, în 1938, oameni jucând hora în sunetele muzicii militare. Am văzut țara aceasta întreagă spunând *da*, după ce în alegerile din 1937 spusese *nu*. Am văzut-o ieşind după 'linia destinului ei', consimțind, abjurând, bucurându-se, şi toate acestea în sunetele muzicii militare.

Cum, jumătatea din Ardeal abia azi o pierdem? N-am pierdut-o în Februarie 1938? N-am pierdut-o la 29 Noiembrie 1938?

Oameni călduți, bombe cu efect întârziat ce sunteți! N-ați înțeles nici de ce *suferă* Legiunea, nici ce *crede* ea. Veți înțelege mai târziu. Dar voi veniți întotdeauna prea târziu."[222]

---

[222] *Ibidem.*

Realitatea era că România trecea printr-o perioadă în care se crampona în istorie, în geografie (tocmai se întâmplase pactul de la Viena), într-un moment în care era nevoie să facă un salt în legendă. Credința lui Noica în România legendară și respingerea României istorice (concrete, geografice) poate oferi explicația filosofică a adeziunii: „Nu ți-e să te îndoiești. Crede în învierea României legendare. Crede, din toată tinerețea ta, din tot ce nu s-a împlinit împrejurul tău. Alte neamuri pot fi împăcate și resemnate. Alte neamuri pot vorbi, pentru întâia oară, despre destin: ce altceva avea de făcut Franța decât să stăruie într-o rânduială care fusese victorioasă? Neamul tău avea de făcut altceva. Neamul tău a visat – dar numai a visat – altceva. Visează mai departe."[223] „Nu ne aduceți înaintea ochilor aceeași și aceeași Românie istorică. O cunoaștem, o respectăm și o iubim ca oricare din apologeții ei; dar ea nu ne mai însuflețește. Nu ne mai învață. Fiecare generație învață la școala ei, fiecare inimă se spovedește și se îndreată după cuvântul preotului ei. Și unii și alții dorim poate țării noastre aceeași negrăită fericire. Dar noi, aceștia tineri, n-o vedem în istorie. O vedem în legendă.

Crede în învierea României legendare."[224]

O **explicație sociologică** arată credința lui Noica în rolul fundamental jucat de elite în transformarea societății. Fiind un corp de elită, arată Noica, legiunea are misiunea de a educa tot neamul românesc spre a trece din istorie în legendă, din timp în eternitate, din material în spiritual. Cu misiunea aceasta educativă a Legiunii urma să se construiască, prin completa legionarizare a țării, o nouă Românie (Trebuie notat că Noica nu face nici o referire

[223] Noica, *Crede*, „Buna Vestire", nr. 1, 8 septembrie 1940, p. 1.

[224] *Ibidem*,

la Germania hitleristă, dar este greu de crezut că nu a fost influențat de evenimentele mondiale. Hitler era la putere în Germania de câțiva ani, în urma unor alegeri libere, propagând tot mai insistent ideile fasciste, antisemitismul, eugenia, cultul comandantului, epurarea etnică etc. Să nu uităm că Noica s-a aflat în Germania exact în aceste vremuri tulburi.). Se viza deci un alt tip de om, un om nou: „Dar, oricât de fierbinte ar fi gândul conducătorilor de a vedea toată România legionarizată, aceasta nu se poate întâmpla de la o zi la alta. Iar pentru că înăuntrul Legiunii educația s-a făcut prin elite, lumea românească urmează a fi și ea transformată prin influența elitelor legionare existente sau în curs de constituire înăuntrul ei.

Și mă gândesc la acea, fără seamăn în viața noastră publică, școală de elite, care trebuie să fie și probabil va fi 'Corpul Moța Marin'. Elitele care urmează a se ridica înăuntrul ei vor trebui să fie atât de pure, încât Căpitanul a ordonat ca numărul membrilor să nu treacă de 10.000."[225]

În fine, **explicația spiritualistă** arată credința filosofului că Legiunea se află sub har, că se află în centrul unei mișcări spirituale de purificare a sufletului românesc. „Să înțeleagă o dată și cei care nu s-au lămurit până acum: Legiunea nu este un partid care ajunge, azi, la putere; ci o revoluție care ajunge la împlinire; care și pe plan politic ajunge acum la împlinire.

Că există și un plan politic în acțiunea Legiunii, n-a contestat-o nimeni. Dar că există numai un plan politic, e un semn de orbire, când nu e unul de infamie.

Ce, Tudor Vladimirescu a guvernat? Horia a guvernat? Iar revoluția Căpitanului – revoluție mai răscolitoare decât celelalte din istoria noastră, căci nu e făcută *împotriva* cuiva, ci *pentru* valorile spiritului – n-ar fi avut nevoie de

---

[225] Noica, *10.001*, „Buna Vestire", nr. 11, 20 septembrie 1940, p. 1.

o întreagă politică, dacă am fi fost la timp vrednici de ea. Dar n-am fost încă vrednici de ea."[226]

Legiunea, consideră Noica, se află nu sub lege, ci sub har. Atunci când se vrea să se adune la buget mai mulți bani, statul, prin instituțiile sale legiuitoare, poate să dea o lege prin care să se statueze necesitatea înființării unei noi taxe. În schimb, conducătorii actuali ai mişcării, aflați la guvernare, nu pun noi taxe şi impozite, ci pun în mişcare sufletele. „Astăzi suntem sub un anumit har. Horia Sima nu pune impozite pe lefuri: pune în mişcare sufletele. Ministrul şcolii nu vesteşte literă nouă pentru şcoală: caută suflet nou pentru ea. Peste comunitatea românească a coborât harul. In ce măsură – o vom vedea. O veți vedea. Dar nu mai e legea, ci harul.

Cât har este în noi, atâta viață românească este. Pentru întâia dată, în anii aceştia trăiți de după război, se poate trăi dincolo de taxe şi impozite. Viața vine dinăuntru, ocoleşte textele de lege sau formularele de impozite, şi se revarsă acolo unde i se cere şi cum i se cere.

În cazul de față se cer bani. Sufletele vii ale neamului îi găsesc, îi inventă. Dacă se vor cere brațe de lucru, se vor găsi. Dacă se vor cere oameni gata de luptă, se vor găsi. De ce ? Pentru că nu-ți trebuie decât un lucru ca să le ai pe toate. Un singur lucru: harul."[227] Aventura românească îşi însuşeşte astfel celebrele cuvinte biblice legate de situarea în har, ceea ce dă mişcării o întemeiere foarte solidă, după cum consideră tânărul Noica: „Nu suntem sub lege, suntem sub har. De ce se potrivesc atât de izbitor unele din cuvintele biblice, marii noastre aventuri româneşti? Pentru că este o aventură în spirit. Iar atâta vreme cât va rămâne aşa, fierul vechi nu va fi

[226] Noica, *Anul I, ziua întâi*, „Buna Vestire", nr. 8, 17 septembrie 1940, p. 1.

[227] Noica, *Sunteți sub har*, „Buna Vestire", nr. 23, 4 octombrie 1940, p. 1.

fier vechi, iar funcția de primar nu va fi simplă funcție de primar."[228]

Acestea sunt principalele motivații ale adeziunii după cum rezultă ele din textele legionare publicate de Noica în „Buna Vestire". Dar reprezintă aceste motivații o justificare a adeziunii? Deşi motivat, era Noica întemeiat să adere la Mişcarea Legionară? Răspunsul nostru este, fără nici un echivoc, negativ. Fie că el avea aceste motive, fie că se pot construi azi altele, prezentate de comentatorii săi de azi, Noica nu avea nici o justificare să adere la legionarism.

Este uşor de observat că argumentarea noastră se bazează pe distincția dintre motivare şi justificare. Este deci nevoie să detaliem acest aspect. Zăbovim asupra acestui lucru pentru că avem de-a face cu o temă extrem de importantă cu privire la Noica, o temă care a generat mercu pasiuni extreme cu privire la marele filosof. A gencrat în mod irațional fie o condamnare generalizată, condamnare ce duce la neluarea în calcul a nici unei idei filosofice a lui Noica, fie la o apărare absolută, adică una care simte nevoia să treacă peste orice greşeală a lui Noica în intenția de a-l absolvi de vina adeziunii la legionarism. Ceea ce cstc mai tragic, din acest punct de vedere, este că s-a ajuns la o îndulcire a activității criminale a Legiunii tocmai pentru a se obține o portiță de scăpare pentru Noica. Ideea este simplă: Noica nu este atât de vinovat pentru faptul că a aderat la mişcarea legionară deoarece această mişcare nu este atît de nocivă, de rea pe cât ar crede unii dintre contemporanii noştri. De vină ar fi, desigur, comuniştii care au exagerat relele legiunii, care i-au pus în cârcă toate faptele urâte, astfel încât

228 *Ibidem.*

noi ar trebui să fim mai ponderați atunci când judecăm faptele acestei mişcări.

Afirmația noastră că deşi cxista o motivare, adeziunea lui Noica la legionarism nu a fost justificată poate părea forțată unei persoanc care nu este obişnuită cu subtilitățile filosofice. Mai alcs că în *Dicționarul explicativ*, termenii „motiv" şi „temci" sunt caracterizați aproximativ identic. Să ne gândim la o situație posibilă. O persoană (*X*) face o anumită faptă. Fiind întrebat de motivul pentru care a acționat în accl fel, pcrsoana respectivă răspunde: „pentru că aşa şi aşa". El aducc un tcmci care i se pare lui că l-a determinat să acționeze în felul respectiv. Lucrurile par clare şi simplc. Dar să privim mai atent la această situație, introducând-o într-un anumit contcxt (adică apelând la un joc dc limbaj, cum ar spune Wittgenstein, în lcgătură cu carc sc poate observa felul cum sunt utilizați tcrmcnii pc carc îi folosim). Vom avea ocazia să vcdem că lucrurilc nu sunt dcloc simple. Să presupunem că pcrsoana rcspectivă este psihopat, iar fapta de carc ne ocupăm cste ucidcrea unui copil. La întrcbarea „dc cc l-ai ucis pe copil?", el ne va spune „pentru că bebcluşul mă făcea să mă simt tristă". Acest răspuns (dat de Annie Wilkes, pcrsonajul lui Stephen King, din *Misery*) constituie în opinia sa un motiv pentru acea crimă, dar nu la fel va considera o persoană rațională. Deşi *X* a avut un motiv pentru fapta oribilă pe care a făcut-o, fapta sa nu cra justificată.

Vom fi, poate, interpelați în felul următor: atâta vreme cât reprezintă o apărare a propriei poziții, justificarea poate fi înțeleasă ca o prezentare de motive, de cauze ale unei acțiuni. Nu spunem de regulă că scuza ne acuză?! Desigur că justificarea ca scuzare apare ca un caz particular de justificare, mai mult, ca o specie de justificare des întâlnită

în viața cotidiană. În cazul în care cineva susține că Noica s-a folosit în articolele din *Buna Vestire* de o astfel de justificare, atunci după opinia noastră el nu s-a apărat, ci s-a acuzat.

Dar dacă justificarea nu este nici motivare, nici scuzare, să fie un fel de întemeiere? Faptul că sunt oferite nişte temeiuri ale acțiunii duce automat la o justificare a acțiunii? Vom putea vedea mai uşor răspunsul dacă vom apela la un exemplu. Să presupunem că o persoană nu spune adevărul atunci când este citată ca martor la un proces. Avocatul aduce probe indubitabile, iar persoana respectivă îşi dă seama că a greşit. Motivul pentru care a dat declarația inițială este că aşa a crezut, aşa i s-a părut (să presupunem că se afla la o distanță mai mare de eveniment şi nu ştia că nu are vederea bună). Dacă în acest caz motivul prezentat poate funcționa ca justificare, nu la fel stau lucrurile dacă persoana respectivă ar fi spus o minciună în mod intenționat. Declarația sa nu mai era motivată de o problemă de vedere, ci de un anumit motiv ascuns. În acest caz, întrebată după audiere de ce a dat acea declarație, persoana răspunde „pentru că aşa mi s-a părut". Or, este evident că acest motiv nu este o justificare. Era o justificare în primul caz, dar nu şi în cel de-al doilea.

Să ducem mai departe tipul de exemplu folosit mai sus, căci ne permite să ne apropiem de adevăr. Să presupunem că un tânăr utilizează frecvent propoziții neadevărate pentru a-şi descrie faptele. Nedorind să se afle că stă multă vreme la cinema, la discotecă etc., el le spune părinților că a fost la bibliotecă şi a citit. Cum vom caracteriza un răspuns ca „am fost la bibliotecă" la reproşul mamei că a întârziat la masă: este o motivare sau o justificare? Dacă ne gândim că a venit acasă târziu

pentru că a stat la bibliotecă, am putea considera că avem aici o justificare în sens de scuzare, avem aici un motiv al întârzierii. Dificultatea este dată de faptul că avem aici o falsă justificare. Explicația dată pentru întârziere nu este cea reală (discoteca), ci una inventată (biblioteca). Or, este evident pentru orice persoană rațională că o motivare inventată nu poate trece drept justificare.

Desigur, nu vrem să susținem că acesta ar fi cazul lui Noica: articolele din *Buna Vestire* pot susține orice, dar în nici un caz nu se poate spune că susțin neadevăruri. Analogia cu situațiile de mai sus trebuie văzută în alt context: legătura dintre justificare şi adevăr, pe de o parte, şi legătura dintre justificare şi corectitudine, pe de alta. Ceea ce vrem să susținem este că avem de-a face cu o justificare în adevăratul sens al cuvântului atunci când afirmațiile noastre sunt nu numai adevărate, dar şi corecte, adică bune în sens moral. Este deci nevoie de îndeplinirea simultană a unor criterii gnoseologice şi etice.

Toată lumea ştie (şi ştia şi în 1940) că Garda de Fier este o organizație ce practică crima ca instrument politic, ca mijloc de îndeplinire a scopurilor sale. Toată lumea ştie (şi ştia şi atunci) că ideologia legionară include idei antidemocratice, xenofobe, antisemite etc. În aceste condiții, aderarea la o astfel de mişcare nu era la fel cu aderarea la un anumit partid politic. Garda de Fier făcea notă discordantă în tot spectrul politic din România interbelică. Faptul că Noica îşi motivează aderarea printr-o explicație imediată, una sociologică, alta spiritualistă etc., nu reprezintă nicidecum o justificare a adeziunii, tocmai prin conflictul cu morala. Adeziunea la legionarism echivala cu adeziunea la un set întreg de valori care, atunci ca şi acum, erau contrare bunului

simț. Chiar dacă morala a suferit anumite schimbări prin timp, există o serie de idei, de norme care rămân valabile pentru totdeauna. Una din aceste idei este dreptul la viață. Omorul era prohibit, interzis prin lege şi pedepsit, nu numai în 1940, dar şi în 1840, în 1540 etc. Chiar dacă era practicat cu frenezie în Roma antică, omorul era respins de normele morale chiar şi ale acelor vremuri.

Capitolul V

INTERPRETAREA TEORIEI INDIVIDUALITĂȚII

1. Liniile de forță ale teoriei individualității

Am văzut cum, după Noica, individualul estc o realitate complexă, neomogenă, cu o bogată structură internă ce îi permite să cvolueze spre formc tot mai complexe de organizare a realului. Aflat în devenire, individualul are capacitatea de a ajunge la un aspect de generalitate, care îl desăvârşeşte. Cu toate acestea, Noica susține existența unor individuali care nu au atins încă împlinirea, adică individuali a căror ființă este precară. Aşa se face că precaritatea ființei este întâlnită la toate nivelurile realului, de la anumite forme de cultură la anumite tipuri umane, de la anumite forme de civilizație la anumite forme de organizare a viului. Mai mult, distincția făcută între holomer şi individual (orice holomer este un individual, dar nu orice individual este un holomer) arată cum logica lui Hermes este o logică ce introduce o importantă ierarhie între individuali. Poate că mai puțin decât în alte locuri ale teoriei individualului, ne-am fi aşteptat să găsim în

logica lui Hermes o deosebire între un individual şi altul. Chiar dacă, este adevărat, Noica schițează o logică în care vechea idee de formă să fie înlocuită cu alta, mai flexibilă, faptul că o formă cum este cea a lui Socrate se deosebeşte de forma lui Elpenor nu poate decât să ridice anumite semne de întrebare cu privire la temeiurile acestei diferențe. Atâta vreme cât se observă că forma nu poate da un răspuns satisfăcător cu privire la temeiul distincției nicasiene, trebuie să ne îndreptăm atenția spre conținut, spre materia acestei distincții. Se poate astfel susține că Socrate este un tip de individualitate distinct de tipul exemplificat de Elpenor în virtutea faptului că individualitatea lui Socrate, văzută din interior, dinspre conținut, este deosebită de individualitatea lui Elpenor. Desigur că vom fi acum întrebați în virtutea cărui fapt conținutul tipului de individualitate socratică este distinct de conținutul tipului de individualitate elpenorică. Ce anume dă un conținut diferit în cele două cazuri? În conformitate cu logica aristocratică schițată de Noica, răspunsul este de găsit în caracterul extraordinar al individualității de tip Socrate, spre deosebire la lipsa acestui caracter la individualitatea de tip Elpenor. Acesta este motivul pentru care am susținut mai sus că logica lui Hermes este, dincolo de o logică a individualului formal (dacă o privim dinspre formă), o logică a individualului excepțional (dacă o privim dinspre conținut).

Ierarhia individualilor făcută din perspectiva caracterului lor excepțional este de găsit atât în scrierile teoretice ale lui Noica *(Devenirea întru ființă*, *Scrisori despre logica lui Hermes* etc.), în scrierile din ciclul rostirii româneşti, dar şi în scrierile din perioada interbelică. Atât volumele elaborate în această perioadă cât şi publicistica oferă aceeaşi imagine cu privire la ierarhia individualilor făcută din perspectiva unor trăsături ce țin

de conținutul individualității şi mai puțin de forma tipului de individualitate.

Interpretat din perspectivă social-politică, acest aspect al teoriei individualității poate fi înțeles ca fiind expresia unei concepții elitiste, nedemocratice cu privire la individual. Dacă vom adăuga în acest creuzet şi elementele proprii abordării din ciclul rostirii româneşti (idiomaticul, naționalul, etatismul) vom înțelege de ce numeroase poziții recente din literatura secundară au fost extrem de critice cu privire la ideile filosofului de la Păltiniş. De exemplu, după Alexandra Laignel-Lavastine răspunsul lui Noica adus problemei raportului dintre individual şi general conduce la naționalism, românism şi culturalism, tensiunile interne ale unei gândiri ce nu a rezolvat problema modernității şi a raționalității fac ca Noica să eşueze pe stâncile naționalismului[229].

Dincolo de caracterul excepțional al individualului nicasian, dincolo de existența unei ierarhii a individualilor, dincolo de exacerbarea naționalistă sau individualistă din unele scrieri, am constatat cum Noica susține o anumită formă de fugă de istorie a individualului. Considerând că individualitatea se poate pierde în cotidian, individul trebuie să se retragă din lume (eventual, în bibliotecă) pentru a putea să se desăvârşească pe drumul spre ființă. Este, şi aceasta, o idee paradoxală ca multe altele ale filosofului nostru, dar o idee ce se află în acord cu alte idei ale lui. Dacă este văzută în contextul său problematic general, ideea anistorismului nu va părea chiar atât de paradoxală. Rămâne, desigur, problema convingerii: această idee a lui Noica, rezultată din teoria sa cu privire la individual, era o idee în care marele filosof crede sincer. Izolarea

[229] Alexandra Laigne-Lavastine, *op. cit.*, I. 3, în special pp. 191-193.

sa de la Păltiniş din ultimii ani de viață arată cât de mult era el angajat față de această idee. Vedem cum o idee teoretică, atât de abstractă luată în sine, devine o importantă convingere ce comandă comportamentul filosofului.

Să recapitulăm ceea ce am obținut cu privire la individual. Noica consideră că există o gamă largă de individuali, astfel încât semnificativ este individualul excepțional. În condițiile prezenței individualului excepțional, este evident că se ajunge la o exacerbare individualistă, sau chiar la extremism (deşi, trebuie subliniat, caracterul excepțional al individualului nu duce automat la voință de putere, cum este cazul la Nietzsche). Tocmai pentru că se află în raport de subordonare în raport cu cetatea, individualul nicasian simte nevoia să fugă din fața istoriei, să nu participe la viața socială sau politică a cetății.

Cum se explică această viziune asupra individualului, ce poartă marca elitismului, antidemocratismului, naționalismului, etatismului şi anistorismului? Ce fel de individual susține în esență Noica? Pentru a răspunde la aceste întrebări ne propunem să testăm două ipoteze ce par să ne ofere un răspuns. O primă ipoteză este că teoria individualului elaborată de Noica poartă amprenta unui postmodernism *sui generis*. A doua ipoteză pe care vrem să o verificăm este că teoria nicasiană a individualului este făcută din perspectiva romantismului. Desigur, ar merita luate în considerare şi alte ipoteze, cum ar fi ipoteza clasicistă, renascentistă etc. Dar se poate observa uşor că tipul de individualitate pe care îl susține Noica are foarte puține elemente comune tipului clasic de individualitate, cât şi celui renascentist. În schimb, ipoteza postmodernă şi ipoteza romantică par să aibă mai multe puncte comune

şi ar putea oferi o bună interpretare a teoriei nicasiene a individualității.

2. Individualitate şi postmodernism

Deşi lipsit de o caracterizare unanim acceptată, postmodernismul trebuie văzut prin opoziție cu ceea ce neagă, adică modernismul. Dacă ne gândim la spiritul modern, la valorile susținute în filosofie, ştiință sau artă în perioada secolelor 17-19, vom putea avea un bun punct de plecare pentru a schița principalele trăsături ale postmodernismului. Spiritul modern, bazat pe valorile iluministe, pune în centru încrederea în rațiune, în posibilitatea cunoaşterii raționale a lumii înconjurătoare. Oferă imaginea unei viziuni despre lume bazată pe anumite principii de ordine, de progres, de claritate şi concizie. Ne oferă coduri universale prin intermediul cărora putem accede la orice parte a câmpului cunoaşterii. Accentul pus pe principii, ce servesc ca temeiuri universale, poate fi văzut în legătură cu acceptarea unui punct de vedere absolut, o perspectivă autoritaristă, absolutistă a cercetătorului. Din această perspectivă, omul ca subiect al cunoaşterii apare drept un observator ideal, lipsit de pasiuni, de înclinații, de preconcepții.

Termenul „postmodernism" a fost folosit încă din deceniul 6, dar conceptul se cristalizează în deceniul 8. S-a susținut că mişcările din 1968 din marile oraşe ale lumii pot fi considerate drept mesagerul cultural şi politic al trecerii la postmodernism. Am avea deci perioada 1968-1972 ca perioada de naştere a postmodernismului[230]. Una din cele mai clare manifestări se constată în arhitectură,

---

[230] Vezi D. Harvey, *Condiția postmodernității*, traducere de Cristina Gyurcsik, Irina Matei, Timişoara, Amarcord, 2002, p. 46.

aici fiind avansată chiar şi data exactă a începutului postmodernismului (trecerea la postmodernism a avut loc în arhitectură la 15 iulie 1972, ora 3.32 PM, atunci când locuințele Pruitt-Igae din St. Louis au fost dinamitate pentru că au fost considerate un mediu nepotrivit de locuire de către persoanele cu venituri mici care le locuiau[231]). Arhitectura şi urbanismul nu mai sunt interesate de Om, ci de construcții potrivite pentru oameni. Astfel, fragmentarea, ficțiunea, colajul, eclectismul, infuzarea unui sentiment de efemeritate şi haos sunt formele dominante ale practicii arhitecturii şi urbanisticii contemporane[232].

Una din primele tematizări ale postmodernismului, ce a contribuit decisiv la cristalizarea conceptului, îi aparține lui JF Lyotard care, în *La condition postmoderne. Rapport sur la savoir* (Minuit, 1979), arată cum cunoaşterea se legitimează prin apelul la o povestire (metanarațiunea), adică ansamblul principiilor şi tradițiilor călăuzitoare ce stăpânesc, delimitează şi interpretează toate formele de activitate discursivă (ştiință, filosofie, artă, politică etc.). După Lyotard, modernistă este atitudinea de încredere în metanarațiuni, iar postmodenistă este neîncrederea în metanarațiuni. Se ajunge astfel la o înmulțire a centrelor de putere, la disoluția oricărui gen de narațiuni totalizatoare ce pretind că guvernează complexul domeniu al activității şi reprezentării sociale. Metoda principală de care se serveşte Lyotard este cea oferită de Wittgenstein, cu privire la jocurile de limbaj. Orice narațiune este un act de vorbire, se bazează pe folosirea cuvintelor ca într-un război narativ. Această activitate agonistică, legitimantă cu modernismul, este acum delegitimatoare, căci povestirea ce legitima cunoaşterea şi-a pierdut credibilitatea.

---

[231] *Ibidem*, p. 47.

[232] *Ibidem*, p. 93.

Postmodernismul pune astfel accentul pe distrugerea autorității, a oricărei autorități, pe necesitatea demolării ierarhiilor (heterarhia) şi a punerii în prim plan a diferenței. Universul apare, după Foucault, lipsit de centru (heterotopia), dând posibilitatea coexistenței într-un spațiu imposibil a unui mare număr de lumi posibile fragmentare. Derrida, folosind deconstrucția, duce la extrem preocuparea postmodernă pentru jocurile de limbaj şi reuşeşte să demonstreze ideea absenței de sens. Dacă modernismul se baza pe inteligibilitatea lumii (atât intrinsecă, dar şi ca posibilitate a subiectului de a accede la lume), cu Derrida, universală este numai absența inteligibilității lumii, universală este numai absența de sens.

Una dintre cele mai importante trăsături postmoderne din opera lui Noica este raportarea critică la modernitate. Această raportare îl conduce adesea pe Noica la critica individualismului modern, la critica statului democratic şi la ideea falimentului raționalismului. Punctul de plecare al abordării nicasiene îl reprezintă concepția după care modernitatea este triumful ethosului neutralității.

Din această pricină, modernitatea suferă, printre multe alte maladii, de bolile numite de el acatholie şi atodetic. *Acatholia* este acea formă de neîmplinire a modelului ontologic (I-D-G) în care determinațiile se particularizează într-un individual (având deci structura D-I), suprimând generalul. Apărând numai în cazul omului, *acatholia* este expresia tipică a deschiderii ce se închide. „Ea nu poartă un sens general în ea în timp ce peste tot prezența generalului, sau măcar căutarea lui, lăsase precaritățile deschise. Este singura precaritate ce se menține iremediabil în precaritatea ei, netinzând să refacă modelul ontologic"[233]. Acatholia este o maladie a exactității în care nu adevărul ființei răzbate,

[233] Noica, *Devenirea întru ființă*, *ed. cit.*, p. 296.

ci exactitatea faptului sau a cunoaşterii lui, manevrarea lui posibilă, adică civilizația. Se ajunge astfel la o lume în interiorul lumii, dar una ce poate fi, şi după Noica chiar este, excesivă. Este o lume a stărilor de fapt pe care le putem controla în mod total, complet şi fără interdicții. Acum apare exactitatea, siguranța, eficiența, raționalizarea, într-un cuvânt lumea civilizației. Spre deosebire de lumea medievală, caracterizată prin contemplativitate şi prin sintagma lui Ockham *entia non sunt multiplicanda*, lumea modernă are ca propriu acțiunea şi sintagma *entia sunt multiplicanda*.

Atodetia este acea precaritate a ființei în care generalul își dă determinații (după modelul G-D), prin suspendarea individualului, ființa stând de data asta sub semnul lui „a fi să fie", cum se întâmplă în cazul culturii. „Generalul care-şi dă o bogăție de delimitări creează într-astfel o lume în sine încît lumea reală devine, pentru el, una din lumile posibile. Cînd însă precaritatea aceasta, ca stimul ontologic, îşi obține individualul şi satisface modelul, lumea reală, refăcută astfel de sus în jos, capătă o surprinzătoare învestire rațională, care pune în lumină aspecte şi înțelesuri superioare ale ei. Pentru om, aceasta este precaritatea care duce la cultură, unde se poate întîrzia oricît în reliefarea generalurilor, dar unde stăruie riscul unei gratuități vinovate față de ființă. Cultura şi omul însuşi intră atunci în evanescență."[234]

Nu ne vom mira că în plan socio-politic, Noica ajunge la o critică a individualismului modern şi a expresiei sale politice, statul democratic. În lucrarea *De caelo. Încercare în jurul cunoaşterii şi individului* (1937), Noica se foloseşte de cazul lui Alioşa Karamazov pentru a amenda individualismul modern. El consideră că reabilitarea

[234] *Ibidem*, p. 290.

individului presupune „sentimentul vinei individuale”, astfel încât cel care nu se vrea puternic să rămână mai departe printre nevinovații veacului în care trăiește, iar cel care nu se vrea copleșit de puterile anonime (cosmos, istorie, mase) trebuie să învețe că mijlocul cel mai bun de a le înfrânge este autoînvinovățirea.[235] Omul individual acționează cu adevărat numai atunci când își ia asupra sa păcatele celorlalți, așa cum procedează Alioșa Karamazov prin luarea asupra sa a păcatului fratelui său.

Această analiză îl conduce pe Noica să considere că naturalismul și realismul îl fac pe om inactiv: „doctrinele se vor sili să îmbunătățească pe oameni, nu omul, căci acesta ni se pare că nu înseamnă nimic prin el însuși. La fel spusese realismul și pe plan de cunoaștere: dacă cerul ți se arată, îl cunoști; dacă nu, e probabil că nu vei afla ceva cu privire la el și lume. Dumnezeu, diavolii, istoria, oamenii au făcut lumea așa cum e azi. Tu ai venit la treabă gata, ca să privești și cel mult să emiți judecăți de valoare și de existență”[236].

Concluzia acestei analize este falimentul raționalismului, după cum scrie Noica în eseul *Între idealism și raționalism*. Principala problemă legată de această critică este aceea de a vedea despre ce raționalism este vorba. Pentru asta, trebuie să vedem ce spune Noica în acest eseu din 1938. El arată că raționalismul este doctrina ce susține existența unei ordini așezate deasupra realității; presupune o refugiere în ideal, atunci când realitatea nu se mai poate corecta prin idealul său; susține democrația; în fine, ce condamnă forța, în măsura în care aceasta nu este de esență rațională. Vedem deci că Noica nu conchide că raționalismul a falimentat, ci că *acest* raționalism a ajuns

[235] Noica, *De caelo, ed. cit.*, p. 123.
[236] *Ibidem*, p. 124.

la faliment, atâta vreme cât nu s-a instituit nici o ordine rațională, progresul s-a dovedit utopic, iar condamnarea forței, o simplă judecată de valoare.

Dar dacă acesta este raționalismul (înțeles, iată, în sens iluminist), ce este idealismul? În interpretarea lui Noica, idealismul este angajarea față de înțelesuri, față de sensuri. Dacă raționalistul tinde fie să substituie fie să suprainstituie o rețea de idei, idealistul își propune să dea înțelesuri concretului. Deosebirea dintre idealist și realist vizează în special funcția îndeplinită de obiect: realistul crede că obiectul este cel slujit, că el justifică și deci că el domină, în vreme ce idealistul crede că obiectul slujește. În ordinea cunoașterii, obiectul slujește prin faptul că dă material pentru problemă, iar în ordinea spirituală prin faptul că dă prilej persoanei pentru desăvârșire.

Exemplul utilizat de Noica este cel al națiunii: raționalistul acceptă națiunea ca pe un moment al dialecticii istorici; realistul acceptă națiunea ca pe un întreg, ca pe un scop în sine, în funcție de care se exprimă viața persoanelor; idealistul recunoaște și permanentizează ființa națională, dar se va încredința că națiunea e cea care slujește persoana. Astfel încât, conchide Noica, raționalismul este utopist, realismul este fals totalitarist, iar idealismul este personalist: naționalismul „de speța celui dintîi este o glumă; a celui de speța a doua este o fundătură tragică; a celui de speță idealistă este o mîntuire”[237].

Deși avem aici prezente câteva elemente postmoderniste (critica modernității, critica rațiunii), observăm că partea constructivă a concepției lui Noica nu pare să fie luminată de postmodernism. Avem în vedere

---

[237] Noica, *Între idealism și raționalism*, în Noica, *Eseuri de duminică*, București, Humanitas, 1992, p. 75.

înclinația sa spre idealism. Înțeles ca o angajare față de înțelesuri, idealismul îi apare ca o „mîntuire"[238], dacă îl punem în raport cu raționalismul (ce apare ca o utopie) şi cu realismul (ce apare drept fals totalitar). Forma personalistă de idealism, spre care pare să încline Noica, nu numai în textele sale din perioada interbelică, arată o apropiere mai mare de spiritul romantismului, decât de cel al postmodernismului.

Altă trăsătură postmodernă din opera lui Noica (ce are o atingere şi cu teoria individualității) este dată de accentul pus de el pe idiolect. Am văzut cum universalul nu mai este căutat ca atare, aşa cum ar proceda un spirit modern, ci este căutat în şi prin idiolect. Există o importantă convingere în inexistența unor principii universale, în lipsa de aderență la metanarațiuni, în condițiile în care Noica se interesează de abordări locale, fragmentare, fracturale în drumul său spre ființă[239].

În fine, altă trăsătură postmodernă din opera nicasiană poate fi cultivarea fragmentului. Prezentă din plin în *Jurnalul de idei* (1941), această trăsătură ne indică o deplasare a interesului spre dispersie, spre dezorganizare şi dezordine. Trebuie totuşi notat că o anumită cultivare a fregmentului este prezentă şi în romantism, deşi serveşte unor scopuri diferite.

Putem acum privi teoria nicasiană a individualului dinspre postmodernism; vom vedea, pentru început, că majoritatea liniilor de forță ale acestei teorii nu se regăsesc printre caracteristicile unei concepții postmoderne. Nici caracterul excepțional al individualului, nici ierarhia individualilor, nici exacerbarea individualistă. Poate doar

[238] *Ibidem*, p. 75.

[239] A se vedea diferențele schematice dintre modernism şi postmodernism, în D. Harvey, *op. cit.*, pp. 123-124.

fuga de istorie a individualului nicasian ar spune ceva unui postmodern. Este deci nevoie să privim mai îndeaproape acest aspect.

În *Mathesis sau bucuriile simple* (1934), Noica arată cum istoria se opune geometriei. Față de lumea pură şi perfectă a geometriei, istoria pare impură, asimetrică şi particulară. Istoria este un fel de continuă nongeometrie, alterație, întâmplare. Din cauza aceasta, stă sub semnul irelevantului. Nu ar trebui să ne interesăm deloc de istorie, ci ar trebui să-i întoarcem spatele; să nu ne pierdem în acțiuni cu un caracter istoric, adică accidental şi întâmplător. Mult mai interesantă pentru noi ar fi nu lumea istorică în care trăim, ci o lume posibilă situată în afara istoriei, dacă se poate. „Dacă geometria s-a născut într-alt fel şi nu atît de accidental, cu atît mai bine. Dar, adevăr sau simplă legendă, versiunea aceasta asupra originii geometriei e capabilă să ofere o semnificație neaşteptată pentru destinele omului. (...) E atît de greu să gîndeşti viața, să o ridici pînă la planul adevărului? Nu. Trebuie doar să curcți terenul vieții tale. Să laşi apele să se reverse peste tine, peste toate momentele neorganizate ale vieții tale, peste toată istoria ta. Geometria – adică sistemul, adică viața ordonată, lucidă – vine pe urmă, ca refluxul. Geometria e răspunsul meu către ape. (...) De aceea trebuie sfîrşit, într-un fel, cu istoria. Nimeni nu se defineşte mai bine decît prin atitudinea pe care o ia față de ea. De aici încep toate: din voința de a te îngropa în lume sau voința de a-i întoarce spatele."[240]

Explicația acestei atitudini cu privire la istorie este de găsit în sensul orientat al istoriei: evenimentele se petrec mereu de la stânga la dreapta, dinspre trecut spre viitor. Vedem astfel cum trecutul rămâne în stânga, încremenit,

[240] Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, Bucureşti, Humanitas, pp. 37-38.

adică opus vieții. Viața este curgere, devenire, schimbare; or, istoria se opune tocmai acestui aspect fundamental al vieții: „A, istoria! Cum să n-o urăsc, cum să n-o refuz cu toată simțirea regulată care mai e în mine! Istoria aceasta neregulată. Istoria asimetrică: fapta aceasta care atîrnă mai mult la stînga decît la dreapta; care o ia într-o parte, dezechilibrată. Această non-geometrie..."[241]

Această istorie nesimetrică, neregulată, dezechilibrată este respinsă de Noica, mai mult, declară că o urăşte. Tocmai ca să fie descrisă, ca să ne rămână o posibilitate de a ieşi din încremenire, este nevoie să renunțăm la istorie, adică să ne întoarcem fața de la ea şi să ne îndreptăm spre uşa unei lumi posibile. Putem astfel să judecăm lumea în care trăim prin intermediul unei lumi care *ar putea să fie*: „Ar trebui, cu alte cuvinte, să procedăm tocmai pe dos de cum se procedează de obicei: să renunțăm la universul nostru solidificat şi să înțelegem lumile care sînt prin lumile care nu sînt; să gîndim lumile actuale prin lumile posibile. Istoria va fi atunci *întîmplare* a unui fapt viu şi nu faptul viu însuşi."[242]

Apelul la alte elemente ale simțirii umane, şi nu la moderna rațiune, este prezent la tot pasul în acest capitol dedicat istoriei: frica, visarea, ura, somnul vin să înlocuiască o abordare complet difertă de una modernistă, ce s-ar centra pe rațiune, pe posibilitatea cunoaşterii şi acțiunii raționale. „Lepădați-vă de istorie. N-ați învățat nimic de la ea, nu ştiți prin ea decît cîteva legende în plus, mai proaste decît ale poeților. Uitați. Adormiți. Practicați somnul acela particular de care vorbea Leibniz, somn prin raport la cîte un lucru, uitare

[241] *Ibidem*, p. 39.

[242] *Ibidem*, pp. 40-41.

specială a lui. Dar practicaţi mai ales somnul general, somnul care omite tot."[243]

Aceeaşi revoltă în faţa istoriei se simte şi în *Pagini despre sufletul românesc* (1944), lucrare în care Noica opune istoria şi eternitatea pentru a analiza câteva trăsături ale culturii române. Ela arată că drama ,,generaţiei de azi" este dată de faptul că nu mai vrem să fim eternii săteni ai istoriei, că ne-am săturat să tot considerăm că avem o cultură populară valoroasă. Despre strămoşii noştri geţi, ce erau plugari şi ciobani, Pârvan spunea să în secolul al VI-lea înainte de Christos nu aveau o cultură calitativ inferioară celei greceşti, doar că aceasta era deosebită prin faptul că geţii erau săteni, în timp ce grecii erau orăşeni. Noica vrea astfel să arate necesitatea depăşirii acestui stadiu, necesitatea ieşirii din încremenire şi trecerea la altceva, deoarece ,,economiceşte şi politiceşte, culturaliceşte ori spiritualiceşte, simţim că nu mai putem de mult trăi într-o Românie patriarhală, sătească, anistorică. Nu ne mai mulţumeşte România eternă; vrem o Românie actuală. Aceasta este frământarea pe care o descriem, mai jos, pe plan de cultură."[244]

Declarat fără ieşire, conflictul cu istoria ne arată că pe de o parte este imposibilă cultivarea valorilor spirituale populare şi pe de altă parte că nu mai pot apărea personalităţi „de format mare" într-o lume dominată de regula anonimatului[245]. Coborârea din această încremenire a trecutului este un imperativ, altfel am avea de-a face cu o rămânere în anistorie, în eternitate. Este deci nevoie de o ,,coborâre din eternitate" pentru a se intra pe adevărata

[243] *Ibidem*, p. 44.

[244] Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti, Humanitas, 1991, pp. 7-8.

[245] *Ibidem*, p. 8.

scară a istoriei. Această strădanie de a ieşi din eternitate şi a părăsi viziunea statică a desfăşurării istoriei este ilustrată cu cele trei momente culturale culminante ale noastre: Neagoe Basarab, cazul unei conştiinței orientate spre absolut, spre etern; Dimitrie Cantemir, ce ilustrează nemulțumirea pe care o trezeşte preocuparea pentru caracterul istoric; Lucian Blaga, ce ilustrează o încercare de împăcare între planul eternității şi planul istoricității româneşti, ce sfârşeşte „prin a fi o afirmație de luptă pentru valorile vii ale culturii”[246].

Este această atitudine cu privire la istorie una postmodernă? Are ea similitudini cu celebra teorie a sfârşitului istoriei[247]? Dacă se vor accentua unele aspecte ale acestei abordări, este posibil să se susțină un postmodernism *sui generis*, dar prin mutarea accentelor se va observa o altă imagine, şi anume o concepție romantică. Astfel, abordarea nicasiană este postmodernă dacă avem în vedere elementele de discontinuitate: istoria s-a sfârşit, astfel încât acum este nevoie să se treacă la altceva. Această discontinuitate dintre etern şi istoric, dintre anistoric şi istoric duce la o revalorizare a tradiției, a valorilor culturale şi spirituale. Nu mai este considerat valoros, de exemplu, caracterul de sătean al românului (în opoziție cu cel de orăşean), astfel încât ar fi nevoie să se găsească alte elemente care să dea specificitatea românească. De aici, o anumită discontinuitate cu privire la o clasă mai largă de elemente filosofice, ştiințifice, artistice etc.

Pe de altă parte, revolta în fața istoriei, sau mai precis a *acestei* istorii încremenite, pare să fie mai degrabă atitudinea unui spirit romantic. Tipul revoltat

---

[246] *Ibidem*, p. 11.

[247] Vezi F Fukuyama, *Sfârşitul istoriei*, traducere de Dana Bercea, Bucureşti, Vremea, 1994.

este eminamente cel romantic, nicidecum cel postmodern. Chiar dacă apelul la alte simțăminte decât cele raționale este prezent în ambele cazuri, atitudinea postmodernă este mai rece, mai distantă, mai detaşată. Romanticul, în schimb, este interesat de istoric nu pentru a o studia ca atare, nu pentru interesantul ei (vezi interesul pentru antichitatea greacă şi romană al clasicilor), ci pentru a-i oferi sprijin pentru acțiunea prezentă. Este un interes mânat de scopuri politice (obținerea independenței naționale, realizarea unității teritoriale etc.), sociale (învățământ, înființarea unor instituții), religioase etc.

3. Individualitate şi romantism

După ce am văzut că există puține elemente care să ne facă să credem că teoria nicasiană a individualității este o teorie postmodernă, vom testa acum cea de-a doua ipoteză, respectiv relația cu romantismul. Vom urma aceeaşi structură ca în paragraful anterior: după o scurtă caracterizare a romantismului, vom vedea câteva elemente romantice prezente în opera lui Noica, apoi vom ataca problema caracterului romantic al teoriei nicasiene a individualității.

După cum bine se ştie, romantismul este o mişcare artistică rezultată din neacceptarea realității ambiente, considerate nesatisfăcătoare, expresia unui refuz de adaptare la criteriile sociale curente[248]. Probabil că o bună apropiere de înțelegerea spiritului romantismului este dată de pezentarea opozițiilor acestui curent din punct de vedere ideologic. Astfel, opoziția față de clasicism şi iluminism este expresia reacției față de tipul de gândire ce a pregătit Revoluția franceză, în general față de

[248] Vera Călin, *Romantismul*, Bucureşti, Univers, 1970. p. 7.

raționalismul secolului al XVIII-lea, atât în ceea ce privește baza filosofică a raționalismului cât şi în privința formelor literare construite pe baze raționaliste.

Urmărind emanciparea rațiunii, iluminismul a realizat în plan artistic forme închise, strânse în cleştele unei teze raționale[249]. Mişcarea romantică aduce o importantă completare: promovarea liberă a tuturor celorlalte funcții psihice, fantezia, sensibilitatea şi „acea gigantizată intuiție până la poziții de viziune cosmică"[250]. Faptul că prin această completare a profitat chiar rațiunea, poate fi un element mai mult decât îmbucurător.

Nu este de mirare interesul scăzut al clasicismului pentru natură, mai ales dacă aceasta este văzută ca ceva nemăsurat, reclamând o tensiune ce iese din comun. În ce priveşte concepția despre lume a clasicului, s-a afirmat că el proiectează în spațiu propria sa viziune despre lume[251]. Lumea îi apare un ansamblu de raporturi de coexistență, dar unele statice, închise, deşi aromioase. Dimensiunea temporală, respectiv devenirea, este aproape eliminată din această imagine cu privire la lume, de aici, acuza lipsei simțului istoric pentru clasicism.

Aceeaşi imagine statică, încremenită, rezultă din felul în care clasicul înțelege individualitatea: individualul apare ca fiind o structură, un întreg bine organizat şi static de elemente[252]. Spre deosebire, pentru romantic lumea este un ansamblu de relații de succesiune, aşezate sub

[249] Edgar Papu, *Existența romantică*, Bucureşti, Minerva, 1980, p. 12.

[250] *Ibidem.*

[251] Tudor Vianu, *Romantismul european*, Bucureşti, 1931, pp. 5-12, reluat în Călinescu, G., Călinescu, M., Marino, A., Vianu, T., *Clasicism, baroc, romantism*, Cluj-Napoca, Dacia, 1971, pp. 267-275. A se vedea în special p. 270.

[252] *Ibidem*, p. 270.

semnul devenirii[253]. Aşa se face că personajul romantic are o variată experiență a timpului. Întoarcerea spre trecut, emoția provocată de întâlnirea cu un trecut măreț, dar şi aspirația spre viitor, cu speranțele şi idealurile mărețe ale acestei incursiuni, sunt prezente la majoritatea personajelor romantice. Iar în cazul în care lipsesc, afectul romantic devine urâtul, adică un sentiment al timpului fără conținut şi al aspirației sterile[254].

Un alt element de diferențiere poate fi văzut din perspectiva caracterului static sau dinamic: omul clasic se resimte pe sine ca fiind o structură închegată, capabilă să se opună forțelor adverse, în timp ce omul romantic se resimte fluent, mai precis fără o formă bine conturată elaborată o dată pentru totdeauna. Mai mult, omul romantic nici nu se simte bine într-o formă oarecare, ci doreşte necontenit să-şi schimbe forma şi să le îmbrățişeze pe toate[255]. Această lipsă de formă poate oferi o explicație pentru cunoscuta inaptitudine pentru tragic a omului romantic. Se ajunge astfel de la eroul tragic al clasicimului la natura problematică a romanticului. Este un om care nu se simte adaptat niciodată, ce luptă cu sine încontinuu şi îşi găseşte o formă proprie[256].

Dacă Tudor Vianu ne oferă această imagine a romantismului ca formă de spirit, este meritul lui George Călinescu de a fi realizat o tipologie generală a clasicismului şi romantismului[257]. Subliniind de la început ideea inexistenței unor forme pure, perfecte de romantism

[253] *Ibidem*, p. 271.

[254] *Ibidem*, p. 272.

[255] *Ibidem*, p. 272.

[256] *Ibidem*, p. 273.

[257] George Călinescu, *Impresii asupra literaturii spaniole*, Bucureşti, 1965, pp. 11-26, reluat în George Călinescu et alii, *op. cit.*, pp. 5-21.

sau clasicism, precum și faptul că cele două tipuri sunt ideale, inexistente practic în stare genuină, fiind reperabile numai la o analiză de laborator, Călinescu arată că individul clasic este utopia unui om perfect sănătos trupește în timp ce romanticul este maladiv, infirm, orb, lepros etc. (după cum e adesea cazul chiar cu autorii romantici, ca Lenau, Chopin, Eminescu ș.a.). Putem pune într-un tabel aceste elemente (pentru a elimina stereotipia):

Personajul clasic	Personajul romantic
Sănătate: sănătos	maladiv
Corpul: mare, dar fără expresie clară	cocoșat, orb, șchiop, frumusețe stranie
Meserii: rege, păstor, vânător	călugăr, student, militar, marinar, bufon, călău
Temperament: impasibil, placid	agitat, delirant, precipitat
Sensibilitate: mulțumire placidă	are fiori
Adaptabilitate: bun simț, inteligibil	bizar
Sociabilitate: sociabil, iubește dialogul	singuratic, solilogic
Politic: prudent	machiavelic
Forma politică: republican	adept al statului național
Religiozitate: respect pentru divinitate	ateu sau mistic sau inchizitorial
Astronomic: solar; iubește amiaza	selenar; iubește miezul nopții
Geografia: elenică	exotismul septentrional ori subtropical
Timp: trăiește într-un prezent etern; eleat	stă sub semnul unui trecut indefinit; heraclitian
Natura: lipsit de sentimenul naturii	interesat de natură

Să spunem acum câteva cuvinte despre romantismul lui Noica. O nouă lectură a operei nicasiene, efectuată din această perspectivă, arată un fapt cu adevărat uimitor: aproape toate lucrările sale poartă amprenta majorității

trăsăturilor romantice. Lucrările de tinerețe (*Mathesis sau bucuriile simple, De caelo, Jurnal filosofic, Pagini despre sufletul românesc*) – am lăsat deci deoparte lucrările cu un caracter precumpănitor academic – arată un cult evident pentru sentimente și imaginație (în dauna rațiunii), exaltă sensibilitatea (în dauna intelectului)[258]. Sunt cultivate melancolia, solitudinea, visul[259]. Meditația istorică sau meditația asupra istoriei este din plin prezentă aici, Noica

[258] „Iată un singur exemplu: omul moral al lui Kant. Omul acesta nu trăiește? Omul acesta n-are dramă, nu suferă, nu rîde, nu moare? Și, cu toate astea, el pare multora atît de absurd. Cum – ni se spune, un om care nu trăiește prin instincte, care nu dă curs liber pornirilor sale... Un om care trăiește prin imperative. Ce absurd! Ce absurd să încorporezi maxime și reguli, în loc să încorporezi nervi și patimi. Ce absurd să te formalizezi (...) Iată care ar fi, pînă la un punct, justificarea paginilor de viață interioară care urmează. Ele caută noul exces, noua absurditate, omeneasca noastră absurditate cu putință. Ele descriu o viață interioară adevărată, o viață care rimează cu premisele culturii noastre (...) Căci avem convingerea aceasta că adevăratul sens al culturii noastre – despre care ar vroi să fie vorba aici – și adevărata soartă a omului trebuie să fie ridicole" (Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, *ed. cit.*, pp. 26-28); a se vedea de asemenea *ibidem*, p. 56 s. a.; Noica, *Jurnal filosofic*, *ed. cit.*, pp. 23, 33, 34, 84, 89 ș. a.

[259] „Lepădați-vă de istorie (....) Uitați. Adormiți. Practicați somnul acela particular de care vorbea Leibniz, somn prin raport la cîte un lucru, uitare specială a lui. Dar practicați mai ales somnul general, somnul care omite tot (Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, *ed. cit.*, pp. 44). „Dar trebuie să spunem împreună: geometrie *și* singurătate, pentru că abia așa, cînd sînt puse împreună, oamenii pot înțelege ceva din sensul lor aparte. Singurătate, geometrie și eternitate. Există o dialectică a spiritului pe care nimeni n-o poate înfrînge, căreia nu-i va pune capăt niciodată. De aici, din această linie a spiritului se desfac drumurile adevăratei vieți. Bucuriile ei sînt bucuriile simple, bucuriile formale, acte pure. Regatul veșnic al vieții noastre spirituale nu se întîlnește decît în zonele singurătății, noaptea, cînd încep să joace ielele" (*ibidem*, p. 80).

dedicând istoriei numeroase pagini[260], după cum am văzut deja. În *Pagini despre sufletul românesc* (dar şi în *De caelo*[261]) se găseşte bine conturată pictarea culorii locale şi a pitorescului naturii[262]. Meditația despre spațiul infinit şi timpul infinit este o temă nelipsită[263]. În privința interesului pentru tradiția populară şi națională nu mai trebuie insistat, având în vedere cele spuse mai sus[264]. În fine, este evident interesul pentru cuvintele arhaice, populare sau regionale. Dacă mai punem la socoteală cultivarea fragmentului ca gen literar (în special în *Jurnal filosofic*) avem o bună imagine despre cele mai importante caracteristici ale romantismului prezente din plin în opera lui Noica.

Un fapt extrem de important ce arată latura romantică a personalității lui Noica este apropierea autorului *Devenirii întru ființă* de poezie: ca elev şi apoi ca student a scris şi publicat mai multe poezii, o parte din ele fiind tipărite recent în volumele de publicistică pregătite de neobositul Marin Diaconu. Nu voi cita decât două cazuri: în poeziile „Mă închin" şi „Pustnic" sunt prezente multe teme romantice.

---

260 Noica, *Mathesis sau bucuriile simple*, *ed. cit.*, cap. 3; Noica, *Jurnal filosofic*, *ed. cit.*, pp. 10, 37 s. a.

261 „Să sporeşti natura în sînul naturii. Să sporeşti natura, nu numai s-o înregistrezi. Ce destin de cunoaştere mai frumos se putea prescrie omului?" (Noica, De *caelo*, *ed. cit.*, pp. 42); „sentimentul pascalian de emoție în fața spațiilor infinite este încă actual în fiecare dintre noi. Ba poate e chiar ceva mai plin de conținut, căci sîntem astronomi mai ştiutori decît Pascal, iar tot ce am învățat în această materie n-a făcut decît să ne hrănească uimirea" (*ibidem*, p. 76).

262 Noica, *Pagini despre sufletul românesc*, *ed. cit.*

263 Noica, *De caelo*, *ed. cit.*, pp. 76-78 s. a.; Noica, *Jurnal filosofic*, *ed. cit.*, p. 57 s. a.

264 Noica, *De caelo*, *ed. cit.*, pp. 90-101; Noica, *Jurnal filosofic*, *ed. cit.*, pp. 16, 67, 76 s. a.

În ce privește scricrile din perioada târzie, cele de după 1965, sunt bine conturate ultimele două caracteristici amintite anterior (în special în lucrările din ciclul rostirii românești). Cultul sentimentului și imaginației se poate regăsi până și în perioada elaborării *Devenirii întru ființă*, *Jurnalul de idei* atestând din plin acest fapt[265]. Dar faptul cel mai uimitor, pe care vrem să-l subliniem cu putere, este prezența bolii, a maladivului ca trăsătură romantică: partea cea mai importantă a creației nicasiene stă sub *semnul* maladivului. Dacă Heidegger a rămas în istoria filosofiei drept filosoful care a încercat să scoată ființa din uitarea în care s-a instalat, Noica rămâne în istorie ca filosoful ce a încercat să trateze ființa de boala de care suferă. El consideră că nu numai spiritul contemporan ar fi bolnav, și suferă de catholită, todetită, horetită, ahoretie, atodetie și acatholie, după cum vedem în *Șase maladii ale spiritului contemporan*, dar și, sau mai ales, Ființa este bolnavă, după cum am văzut deja în *Devenirea întru ființă*. Ce este interesant e că *Jurnalul de idei* dă seama de o astfel de atitudine într-un mod foarte sugestiv. Într-o însemnare din anul 1975, Noica afirmă că este de datoria culturii de a se ocupa de îngrijirea omului, adică de a da seama de semnificația primă a termenului. Întreaga cultură nu este altceva decât o „nesfîrșită medicină". Cerul este bolnav, după cum s-a văzut cu luneta lui Galilei. Lumina este este bolnavă, impură, lipsită de unitate, iar aici cazul lui Goethe este celebru: i-a reproșat lui Newton că a conceput lumina ca fiind un amestec de șapte culori. Timpul însuși

---

[265] „Că numai grecii au avut imaginație? Dar ce admirabilă și modelatoare imaginație a pus în joc mai tîrziu lumea creștină, transformînd o legendă locală în miracol universal și umplînd lumea de frumuseți văzute și nevăzute, dar reflectate toate în gînd, în viață, ba chiar în artă" (Noica, *Jurnal de idei*, ed. cit., p. 252); vezi și *ibidem*, pp. 267, 275, 368 ș. a.

este bolnav, căci nu mai este absolut, omogen, uniform, aşa cum îl vedea, de exemplu, Newton. Omul este bolnav, „bolnav cu Dumnezeu, căzut bolnav fără el, căzut încă”. Platon însuşi e bolnav prin obsesia lui pentru stat. Logosul e bolnav, căci e spart în limbi naturale, între care toate sau cele mai multe pot spune tot, fiind logos-ul însuşi. Viața este bolnavă, căci este posibilă prin hazardul şi necesitatea unui act. Divinul este bolnav, căci se întrupează şi pătimeşte. Concluzia este evidentă: „Iar dacă toate sînt bolnave şi cultura vine să arate maladiile lucrurilor, cum să nu vorbim de maladiile *Ființei*?”[266].

Trecând acum la analiza raportului teoriei nicasiene a individualității cu romantismul, se poate observa că cea mai evidentă apropiere de romantism este de găsit în felul în care apare personajul romantic. După George Călinescu, „individul clasic este utopia unui om perfect sănătos trupeşte şi sufleteşte (slujind drept normă altora), deci individul canonic. Individul romantic este utopia unui om complet anormal (înțelege excepțional), dezechilibrat şi bolnav, adică cu sensibilitatea şi intelectul exacerbate la maxim, rezumînd toate aspectele spirituale de la brută la geniu.”[267]

Natura excepțională a personajului romantic se vede la un caracter uman devenit legendar (din romanele istorice ale lui Walter Scott, *Ivanhoe*, *Rob Roy*) dar şi în caractere de natură divină (cum este *Moise*, de Alfred de Vigni, *Prometeu descătuşat*, de Schelley, sau în *Demonul* lui Lermontov). La Victor Hugo găsim o bogată paletă de personaje supraumane: Don Ruy Gomez (din *Hernani*) sau Don Saluste (din *Ruy Blas*), ce apar ca fiind demonice; Dona Sol (din *Hernani*), ce are un caracter angelic. Chiar şi Quassimodo, deşi este un personaj uman, dar deformat

[266] Noica, *Jurnal de idei*, *op. cit.*, pp. 230-231.
[267] G. Călinescu, *op. cit.*, p. 10.

de boală, este prezentat adesea ca și cum ar fi un personaj supraunman, făcând anumite acte ce nu stau în puterea oamenilor obișnuiți.

Natura excepțională a personajului romantic trebuie pusă în relație cu inadaptabilitatea sa funciară, rezultată dintr-o sfâșiere interioară. Se constată pierderea acelei armonii originare, iar acum se încearcă refacerea echilibrului. Aceste caractere excepționale merg de la diferit la anormalitate, de la demonism la genialitate.

Byron poate ilustra demonismul romantic atât în ceea ce privește viața sa cât și caracterele unora din personajele sale (Conrad, Lara, Manfred etc.). El a moștenit un titlu nobiliar și un domeniu ruinat de datorii. Confruntat cu rigida societate britanică, tânărul lord, frumos și șchiop, neagă ostentativ valorile tradiționale. Tot la fel, Conrad din *Corsarul* (1813) apare ca șeful unei bande de pirați ce locuiesc pe o insulă, într-o libertate neîngrădită. Conrad este o „întrupare a protestului sumbru, nihilist, este răul care declară război lumii civilizate"[268]. Deși în conflict cu civilizația, eroul romantic este capabil de o dragoste profundă, de sentimente adânci, dar care, mai mult sau mai puțin tipic, nu poate distruge antagonismul om-societate.

În *Paradisul pierdut*, Milton reconstruiește mitul biblic al lui Lucifer, pentru a da naștere unui mit al energiei și revoltei. Situat, în mod inconștient probabil, de partea lui Lucifer, Milton se împotrivește, odată cu eroul său, divinității, ajungând la asimilarea perfecțiunii etice cu titanismul.[269]

Demonul lui Lermontov (1840) ne prezintă imaginea unui rebel ce privește disprețuitor spre divinitate. Este însă o

---

[268] Vera Călin, *op. cit.*, pp. 114-115.

[269] *Ibidem*, p. 120.

revoltă marcată de tristețe, de deznădejde definitivă care îl fac să străbată spațiile astrale cu oboseala conștiinței eternității.[270]

Poetul maghiar Imre Madach prezintă în poemul *Tragedia omului* (1861) imaginea unui Lucifer cu influențe byroniene și goetheene. Personajul central, Adam, are capacitatea de a se metamorfoza în oameni din epoci diferite, rămânând „peste tot sufletul naiv, dornic de credință și certitudini, manifestându-se în elanuri sistematic sădite de cinismul batjocuritor al lui Lucifer"[271]. La Madach luciferismul își pierde sensul constructiv. Raționalismul lui Lucifer, care pentru Cainul lui Byron era o călăuză în lupta cu interdicțiile divine, devine steril, negativist, pesimist.

Avem astfel ilustrate nu mai puțin de trei versiuni ale demonismului romantic: revolta iconoclastă gravă, de frondă teribilistă (Byron); decepția amară, manifestată prin gesturi sfidătoare și acte malefice (Lermontov); negativismul steril și paralizant (Madach).[272]

Demonismul se unește adeseori cu genialitatea, dar pentru a avea o imagine de ansamblu nu este rău să oferim câteva elemente proprii, separând pe cele două caracteristici ale personajului romantic. Este bine cunoscut că ideea de geniu este un leitmotiv al filosofiei și esteticii romantice. Deși caracterizat diferit de teoreticieni, geniul apare dominat de ideea originalității și organicității creației. Pentru Schlegel, geniul este asociat cu idealul universalității și virtuozității; pentru Jean Paul Richter, fantezia este trăsătura caracteristică a geniului; pentru Jean Paul, geniul înseamnă înzestrarea supremă cu creativitate și cu reflecție. Aceste capacități extraordinare permit o anumită depășire

---

[270] *Ibidem*, p. 122.

[271] *Ibidem*, p. 125.

[272] *Ibidem*, p. 127.

a stării conflictuale proprii sufletului romantic. Deşi în structura geniului există şi elemente instinctuale, geniul este eminamente o facultate divină prin forța sa unificatoare.[273] Ideea geniului inadaptabil, nefericit, în conflict cu lumea rea şi brutală, pare să-şi aibă sursa în teoria lui Schopenhauer despre geniu. Acesta vede în geniu forța aptă să se opună voinței de a trăi, fiind o pornire oarbă a ființei biologice, de care poate scăpa prin netulburare (ataraxie). Prin inteligența sa deosebită, prin contemplarea dezinteresată, geniul se poate elibera de voința de a trăi. În schimb, universalitatea sa îi asigură un destin nefericit. Aşa e cazul cu Moise, din poemul omonim (1826) al lui Alfred de Vigny, cu Kreisler din *Kreisleriana* (1814), de ETA Hoffmann, cu Toma Nour din *Geniu pustiu* sau, excelent ilustrat, cu Hyperion din *Luceafărul* eminescian.

Aşa cum demonismul se uneşte adesea cu genialitatea, fiecare din aceste două caracteristici, sau chiar ambele, se întâlnesc adeseori cu maladivitatea. Tot lordul Byron ar fi punctul de plecare al acestei atitudini tipic romantice, numite *spleen*, *mal du siècle* sau *Weltschmerz*, caracterizate de: plictiseală, blazare, tristețe, melancolic, nostalgic, dezorientare etc. René din povestirea cu acelaşi nume de Chateaubriand (din 1803), apare tragic predestinat, naşterea lui pricinuind moartea mamei. Bucuriile lui se învecinează cu tristețea, iar singurul său ataşament (sora sa, Amélie) devenind o sursă de oroare, pentru că Amélie îl iubeşte incestuos. În povestire se observă din plin atracția spre final, crepuscular, morbid. Dezgustul de viață al personajului este totuşi compatibil cu o stare de exaltare romantică. Fire pasională, dominată de imaginație, René îşi găseşte consolarea în religie[274].

---

[273] *Ibidem*, pp. 132-134.
[274] *Ibidem*, p. 144-145.

Dacă mărturia lui Obermann, personajul din romanul omonim de Senancour (1808), arată cum morbiditatea înlesneşte introspecția, *Confesiunile unui copil al veacului*, de Alfred de Musset, ne fac să înțelegem că sursa tristeții şi neliniştii este decepția resimțită de generația poetului față de neîmplinirea promisiunilor Revoluției franceze şi de dezamăgirile imperiului napoleonian. Un caz aparte îl reprezintă Evgheni Oneghin, de Puşkin. Este vorba de un boier rus ce suferă tocmai din cauza lipsei de activitate proprii castei din care face parte. El este bogat şi cultivat, dar blazat, plictisit şi bolnav. Se consideră incapabil de iubire, deşi are noblețea sufletească de a-şi anunța inaptitudinea pentru orice ataşament. În schimb, pentru Peciorin, din *Un erou al timpului nostru*, de Lermontov, aerul sumbru, fatal, nenorocit, tristețea şi plictiseala îşi au sursa în experiențele epuizante şi şocante trăite în tinerețe. Gustul amar lăsat de experiențele sale mondene trecute se reactualizează astfel încât el trăieşte mereu amintirea dureroasă a mâhnirilor sale trecute. Peciorin nu îşi găseşte alinarea nici în iubire (ca eroul byronian Conrad), nici la vederea injustiției (ca Childe Harold), nu găseşte refugiu nici în religie (ca René) nici în natură (ca Obermann).

Caracterul excepțional, tipic romantic, se poate evidenția şi la nivelul vieții şi personalității majorității autorilor romantici. Starea de inadaptare, de nelinişte, boală, genialitatea etc. apar ca manifestare a unei anumite tensiuni între natură şi spirit, sau din altă perspectivă, între inconştient şi conştient. În cazul lui Novalis, spiritul se avântă adesea cu mult peste puterile naturii sale, dar de fiecare dată se întoarce la loc. Explicația este de găsit în iubirea intensă, trăită la intensitate maximă. Nefiind în stare să reziste simțurilor, spiritul se aruncă orbeşte,

până la epuizare şi distrugere, în voluptăți desfrânate. Talentul apare astfel ca o manifestare a acestor forțe oarbe interioare, necunoscute, ce irump în mod spontan şi incontrolabil. Cum majoritatea romanticilor sunt nişte visători incurabili mai curând decât activi, leneşi mai curând decât silitori, această slăbiciune este adesea un (alt) prilej de suferințe[275]. Impresia puternică provocată de Schelling la întâlnirea cu cercul romanticior, aici ar trebui să îşi afle explicația. Schelling, „se vedea pe el că ştie să domine. Avea instincte puternice, simpatii şi antipatii oarbe, era un om al naturii pe care romanticii îl invidiau."[276] La rândul său, filosoful era uluit de uşurința şi suplețea spirituală a poeților şi prozatorilor romantici.

Amestecul de conştient şi inconştient propriu eului este o marcă specifică a geniului. În cazul în care una dintre forțe se estompează (cum e cazul multor romantici germani, precumpănitor teoreticieni, nu creatori), atunci creativitatea nu se poate manifesta. După Schelling, explicația ține de specificitatea naturii, aflate în evoluție permanentă: dacă productivitatea nu ar fi frânată (prin reflecție) nu ar mai apărea niciodată vreun produs distinct.

Forța naturii cunoaşte în cursul evoluției ei trei stadii: stadiul reproducerii, stadiul iritabilității şi cel al sensibilității. Cum sensibilitatea este facultatea de a primi impresii, iar iritabilitatea este răspunsul dat acestor impresii, sensibilitatea şi iritabilitatea se află în relație reciprocă şi alcătuiesc excitabilitatea. Acolo unde domină forța reproducerii, manifestările

[275] Ricarda Huch, *Romantismul german*, traducere de Viorica Nişcov, Bucureşti, Univers, 1974, p. 119.

[276] *Ibidem*, p. 120.

excitabilității sunt rare, dar foarte energice; acolo unde domină sensibilitatea, acestea devin mai uşoare, dar îşi pierd din energie. Omul romantic apare ca fiind continuu ocupat să răspundă la numeroasele excitații primite; inima, sediu al iritabilității, oboseşte în această luptă şi împinge violent sângele în organism până la epuizare. O persoană creatoare ar fi cel în care trebuie să se unească natura leonină (la care productivitatea nu poate să se reverse) cu excitabilitatea omului romantic.[277]

Acest accent pus pe devenire ne arată rolul însemnat al interesantului, nu al frumosului, în estetica romantică. Nu este lipsit de semnificație faptul că Goethe era singurul om venerat fără rezerve de romanticii germani. Goethe era un simbol al frumuseții către care năzuiau cu toții. De aici o interesantă caracterizare schlegeliană a artei moderne, valabilă deopotrivă pentru romantici: forță productivă neobosită şi nestatornică, sensibilitate pe cât de nesățioasă pe atât de nesatisfăcută, confuzie, dezordine, scepticism, nonexpresivitate multilaterală, cu alte cuvinte haos.[278]

Interesul pentru tot ceea ce ține de național, de la istorie şi până la natură, de la tradiție şi până la folclor se poate vedea la romanticii englezi (Walter Scott) dar mai ales la cei germani. Ruptura cu tradiția erudită greco-latină şi întoarcerea la sursele naționale ale poeziei şi dramei, mitologia celtică sau germanică, folclorul, legendele epice, cântecele populare, povestirile populare[279]. În ce-i priveşte pe romanticii italieni, aici

[277] *Ibidem*, p. 126-127.

[278] *Ibidem*, p. 130.

[279] Vezi Paul van Tieghem, *Le mouvement romantique*, ediția a doua, Paris, Vuibert, 1923, cap. II.

naționalismul este mult mai bine reprezentat în urma aspirației spre libertate a unei comunități scindate. Accentele protestatare merg aici până la violență[280]. Naționalismul personajelor romantice rusești, create de Pușkin sau Lermontov, este datorat unei exacerbate iubiri de patrie, unui nobil sentiment de dragoste pentru țară și pentru oameni.

[280] *Ibidem*, cap. III.

CONCLUZII

Analiza importantei probleme metafizice a individualului ne-a arătat câteva aspecte cu privire la probleme fundamentale metafizice şi ideologice. Legătura acestor aspecte s-a observat, în continuitatea lor uimitoare prin timp la Noica, pusă în evidență şi la nivelul interpretării propuse de noi: am ajuns la concluzia că principalele trăsături ale teoriei nicasiene a individualității pot fi puse în relație cu romantismul. Dar să reluăm aici, în cadre mai largi, principalele articulații ale teoriei nicasiene a individualității.

Analiza individualului formal ne-a permis să observăm (în capitolul I) că filosoful de la Păltiniş concepe holomerul drept o formă specială de individual, mai precis un individual care poate da seama de general, care poate interpreta generalul, care îl poate, chiar, îngloba. Cum numai unii individuali pot ajunge la acest nivel de ființare, apare în mod evident că Noica apreciază că există o anumită ierarhie printre individuali. Principala problemă care apare aici e legată de universalitatea acestei ierarhii: sunt sau nu indivizii unei specii ierarhizați între ei? Aflăm printre rânduri că la nivelul fiecărei specii pot exista diferențe între indivizi. Noica are în vedere un punct de vedere extensional, al conținutului, după care între Socrate şi Elpenor există o deosebire fundamentală, deşi

ambii aparțin speciei „om”. Ei sunt diferiți dacă îi privim din punctul de vedere al relației dintre parte şi tot: această abordare partitivă îl pune pe Socrate într-o poziție mai elevată, căci el dă seama de generalitatea înțelepciunii. Spre deosebire, Elpenor rămâne la un nivel biologic, serial, repetitiv. În puține cuvinte, Socrate poate fi întruchiparea unui holomer, în timp ce Elpenor nu este holomer.

Din punct de vedere ontologic, am văzut (în capitolul II) că un individual este o împachetare de deveniri. Schimbarea, condiție indispensabilă a primului nivel al ființei, face ca un individual mai degrabă să nu fie. Pare să nu fie nimic. El se transformă, se preface zilnic, clipă de clipă, dar cu toate acestea individualul este, există, nu dispare o dată cu aceste continue prefaceri. Aflat pe prima treaptă de ființare, individualul ne dovedeşte că adeseori suma mai multor nimicuri este diferită de zero.

Mai mult, tocmai faptul că individualul este prins într-o devenire demonstrează că el se află pe drumul cel bun spre ființă. Mai precis, aflat în devenire, se află pe drumul spre general. Şi ce este cel mai interesant este că unii individuali îşi găsesc propriul general şi astfel modelul ontologic se împlineşte şi se atinge prima treaptă a ființei. Să îl luăm ca exemplu tot pe Socrate, ce devine cu fiecare zi a vieții sale tot mai înțelept, tot mai pregătit pentru întâlnirea cu moartea. Vedem cum determinațiile noi pe care şi le atribuie Socrate, îl conduc spre împlinirea modelului ontologic. Deşi îşi păstrează atributele individualității, el primeşte treptat, prin timp, atributele generalității înțelepciunii. Această ieşire din finitudinea existenței şi intrarea în infinitudinea generalității înțelepciunii face ca Socrate să fie o realitate individuală bine definită.

Vom fi, poate, întrebați cum se explică diferențele dintre un individual şi altul ce aparțin aceleiaşi specii.

Noica ne precizează, în *Devenirea întru ființă*, mecanismul de funcționare al ontologiei individualilor, dar trebuie să existe în vreo lucrare a filosofului şi un răspuns cu privire la problema diferenței dintre un individual şi altul. Răspunsul la această importantă problemă metafizică este de găsit în *Scrisori despre logica Hermes*, în care se arată că individualul este o împachetare de generaluri, adică de trăsături generale. Aşa se face că diferența dintre un individual şi altul este dată de diferențele pe care le conțin seriile de trăsături ale individualilor. Este suficient să existe o singură trăsătură diferită, pentru a spune că am găsit explicația diferenței dintre doi individuali.

Tot în capitolul II am pus în evidență o distincție extrem de importantă între nivelurile ființei, instanțele ființei şi aspectele ființei. Pe această bază, am putut arăta că deşi ontologia nicasiană are trei niveluri ale ființei (ființa lucrurilor, ființa elementelor şi ființa în ea însăşi), instanțe ale ființei sunt numai două: devenirea şi deveninta sau, din altă perspectivă, ființa de primă instanță (realitățile individuale) şi ființa de-a doua instanță (realitățile generale).

Abordarea nicasiană a tematicii individualității din perioada autohtonistă (capitolul III) ne-a arătat felul cum se poate obține un acces la universal prin intermediul idiomaticului. Am văzut cum una din încercările de reabilitare a individualului (cea de-a patra) s-a efectuat în interiorul orizontului românesc. Explicația pentru această stare de lucruri este că, după Noica, acel sentiment mai deosebit al ființei, propriu limbii române, dă importanța cuvenită lucrurilor individuale.

Încercarea de reabilitare se face, de data aceasta, pe baza prepoziției „întru”, a rolului jucat de ea într-o ontologie ce pleacă de la limba română. Am aflat astfel că

„întru” aduce o notă mai substanțială în raport cu celelalte prepoziții; „întru” ține mai mult de simțul tactil decât de simțul vederii. Sugerarea ideii de câmp, şi cu ea a ideii de închidere ce se deschide, ne trimite la ideea unei structuri în care intră însăşi spațialitatea.

Dacă întruchiparea, intrarea în ființă este explicată pe aceleaşi baze ca şi în *Devenirea întru ființă*, abordarea din perioada autohtonistă are propriu sublinierea puternică a deosebirilor dintre „a fi în” şi „a fi întru”. Aflăm astfel că dacă „a fi în” explică lucrurile fără rest, „a fi întru” dă seama de lucruri creând un rest astfel încât, trimițând dincolo de ele, lucrurile pot fi înțelese că pun ceva pe lume. Dacă prin „a fi în” lucrurile pot fi concepute ca prinse în dezordinea haosului, cu „a fi întru” ajungem la capătul lucrurilor, dar şi la începutul lor. Cu „a fi în” se exprimă o situație bine determinată, adică exactitatea (cum e cazul ştiinței), cu „a fi întru” se exprimă adevărul. În fine, cu „a fi în” orice submulțime are acelaşi rol ca toate celelalte submulțimi, cu „a fi întru” avem individualitatea, adică o deschidere spre altceva decât ceea ce este fiecare submulțime în parte.

În scrierile din perioada interbelică, după cum am constatat în capitolul IV, Noica realizează o adevărată exacerbare a individualității, sau cel puțin a unor anumiți individuali. Revoluția spirituală ce ar trebui să scoată individualul de sub tirania generalurilor vizează: stingerea veleităților individuale, restrângerea drepturilor şi libertăților individuale, trezirea răspunderilor individuale şi stimularea responsabilității. Această revoluție spirituală se dorea înfăptuită prin intermediul unor individuali excepționali, adevărați holomeri, adevărate părți ce încorporează întregul. Referirea lui Noica la şeful mişcării legionare şi, implicit, la şefii subunităților legionare, oricum la membrii unei aşa-zise elite, ne arată legătura profundă ce există între articulațiile

teoriei nicasiene a individualității și anumite convingeri politice ale marelui filosof.

Deși în scrierile din perioada interbelică, Noica nu utilizează cuvântul „holomer", ideea fundamentală de parte ce înglobează întregul este prezentă explicit încă din această perioadă. De exemplu, într-un text din 15 septembrie 1940, *...Și viață fără de moarte*, Noica reia ultimul gând al lui Codreanu că dacă vom cădea neamul românesc moare cu noi. Moartea acestui tip special de individual echivala cu moartea tuturor românilor, căci el era o parte ce îngloba întregul. Deși Noica afirmă aici că acest ultim gând al Căpitanului (de vom cădea, neamul românesc moare prin noi) nu mai este cu putință, el avea în vedere că textul său este scris *după* dispariția efectivă a șefului mișcării legionare[281]. Tot la fel, în *Nu suntem contemprani*, din 28 septembrie 1940, Noica pune în evidență un raport special între parte (Legiune) și întreg (România): legiunea este România plus ceva, așadar este o parte ce încorporează întregul[282].

Se observă ușor liniile de forță ale teoriei nicasiene a individualității: neomogenitate (existența unor diferențe semnificative între individualii aceleiași specii), naționalism (atitudinea de a pune în prim plan elemente naționale, în special atunci când se explică bazele unor importante idei filosofice; avem în vedere, desigur, locul prepoziției „întru" pentru întemeierea teoriei individualității), ierarhia individualilor, etatism, anistorism istoric etc.

Pentru a explica viziunea lui Noica cu privire la individual am testat, în capitolul V, două ipoteze. O

[281] Noica, *...Și viață fără de moarte*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 7, 15 septembrie, 1940, p. 1.

[282] Noica, *Nu suntem contemporani*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 18, 28 septembrie 1940, p. 1.

primă ipoteză este că teoria nicasiană a individualului poartă amprenta unui postmodernism *sui generis*. Am ajuns la concluzia că, deşi Noica se raportează critic la modernitate, deşi critică rațiunea modernă, apropierea sa de postmodernism este greu de susținut.

A doua ipoteză a urmărit relația cu romantismul şi s-a dovedit mai fructuoasă. După ce am arătat câteva teme romantice din opera lui Noica, am demonstrat că teoria nicasiană a individualității se suprapune aproape perfect pe felul cum este înțeles individualul romantic. Deşi este adevărat că nu există forme romantice pure, inexistente practic în stare genuină, individualul romantic este utopia unui om complet anormal, adică excepțional, adesea dezechilibrat şi bolnav, cu sensibilitatea şi intelectul exacerbate la maxim, rezumând toate aspectele spirituale de la brută la geniu[283].

Interpretarea romantică a teoriei nicasiene a individualului are rolul de a arunca o lumină complet diferită asupra unor probleme extrem de controversate cu privire la Noica. Exact aici se poate vedea miza ideologică a concluziei la care a ajuns cercetarea noastră. Una din cele mai importante probleme este relația cu naționalismul şi extremismul. Cum se răsfrânge această interpretare romantică asupra naționalismului lui Noica? Este uşor de constatat că o serie de idei şi atitudini ce poartă marca naționalismului pot fi acum puse în altă lumină. De exemplu, lucrările din perioada autohtonistă poartă marca unui interes *firesc* pentru național al unui spirit romantic. Chiar şi apărarea pasională a unor idei, chiar şi interesul adesea exagerat pentru ființa românească, chiar şi plasarea unor aşa-zise idei româneşti la baza unor importante teme filosofice îşi pot primi acum o bună explicație. Pe baza

283 G. Călinescu, *op. cit.*, p. 10.

aceasta se vede uşor cum naționalismul nu a fost cauza teoriei individualității, nu a reprezentat un fond pe care s-ar fi desfăşurat analizele nicasiene. Fondul, dacă este vreunul, este cel romantic.

Cum influențează interpretarea romantică scurtul episod extremist nicasian? Părerea noastră este că deşi aduce o explicație a angajamentului legionar al lui Noica, romantismul său funciar nu poate justifica acest episod, nu poate justifica ideile exprimate în cele 19 texte legionare. Deşi explică interesul pasional pentru națiune, deşi explică patriotismul, deşi explică implicarea politică, nu poate justifica acceptarea violenței, nu poate justifica antidemocratismul, spiritul autoritar şi totalitar, anistorismul ori etatismul din textele respective.

A doua miză a lucrării noastre, la fel de importantă ca cea ideologică, vizează aspectele metafizice ale teoriei individualului. Din punct de vedere strict filosofic, este o miză foarte importantă, căci arată felul cum Noica este conectat cu filosofia europeană. Pentru a vedea felul cum răspunde Noica la cele mai importante aspecte ale individualității, vom urmări răspunsurile sale la cele patru aspecte ale individualului, dar în sens invers, prezentate de noi la începutul lucrării[284].

Probabil că cel mai bun punt de plecare este sublinierea faptului că pentru Noica individualul este un mănunchi de trăsături sau, cu cuvintele lui, o împachetare de generaluri. Este uşor de văzut că un individual este exact acel individual tocmai prin ansamblul trăsăturilor sale generale. Ceea ce face ca Socrate să fie Socrate este că el s-a născut la Atena în 469 î. Chr., s-a căsătorit cu Xantipa şi a murit în 399 î. Chr. Nici un alt individual nu are exact aceleaşi trăsături.

---

[284] Vezi *supra*, *Introducere*.

Caracterizarea statutului ontologic al unui individual și problema extensiunii termenului „individual” sunt strâns legate. La o primă impresie, existența cuprinde atât individualii, cât și universalii, deci am avea nevoie de o plajă mai largă decât ceea ce ne oferă platonismul și aristotelismul. Mai degrabă, realismul moderat, după care individualul apare ca fiind echivalent al substanței prime aristotelice iar universalul ca fiind trăsăturile substanței prime, ar fi în acord cu ideile generale ale filosofului nostru.

Aici trebuie făcută o importantă observație. În cazul în care se introduce o distincție între ființă și existență (cum pare, adesea, Noica tentat să facă), într-un sens individualul există, în alt sens ființează. Spunem că un individual există atunci când trăiește în orizontul dimensiunilor arhitecturii existenței: ocupă un loc în spațiu, are o durată bine delimitată în timp, are o capacitate anumită de acțiune etc. Pe de altă parte, un individual este expresia realizării modelului ontologic, purtând amprenta ființei. Dacă accentuăm ideea că individualul este o împachetare de deveniri, nu numai că individualul există, dar ființează. Este o ființă de un anumit nivel, are din plin parte de ceea ce Noica numește ființa lucrurilor. Mai mult, el există numai în măsura în care se află pe prima treaptă a ființei.

Problema statutului ontologic al individualului devine în aceste condiții următoarea: o lume de tip nicasian conține numai individuali, numai universali sau individuali și universali? Din analiza efectuată de noi, se pare că Noica susține o lume maximală, susține, ca și Quine, că există totul, atât individualii (obiecte individuale, evenimente individuale, oameni individuali, frumuseți individuale etc.), cât și universali (obiecte în genere, evenimente în

genere, specii, frumusețe etc.). Explicația ține de principiul ontologic: ființa apare ca o structură ce acționează din interiorul lucrurilor, ca un model ce împinge lucrurile să intre în procesualitate. Odată ce există devenire, procesualitate se poate afirma că ne aflăm pe prima treaptă a ființei, ființa lucrurilor, proprie lumii individualilor.

Există, desigur, devenire şi la nivelul ființei secunde, a elementelor, dar trebuie făcută observația că este vorba de un alt tip de devenire. Lucrurile individuale, caracterizate de devenire, se schimbă, se prefac, şi mor în sens propriu. Elementele, aflate şi ele într-o continuă prefacere, se îmbogățesc, devin mai complexe sau mai puțin complexe. Să luăm drept exemplu cazul lui Socrate şi al culturii. Devenirea proprie lui Socrate îl face pe acesta să devină tot mai înțelept, să devină din copil un adult, din adult un bătrân, în cele din urmă să moară. Dar şi cultura ne arată o anumită devenire, se daugă mereu conținuturi noi, domenii noi, altele dispar. Chiar cultura ca întreg a apărut pe o anumită treaptă de evoluție a umanității şi va dispărea o dată cu dispariția oamenilor.

Ajungem, în fine, la aspectul intensional al termenului „individual”. Pentru a determina condițiile necesare şi suficiente pentru ca ceva să fie un individual, probabil că Noica ar susține că avem nevoie de *toate* trăsăturile enumerate de noi mai sus, adică indivizibilitatea, distincția, diviziunea, identitatea, impredicabilitatea, neinstanțiabilitatea.

BIBLIOGRAFIE:

Alexandrescu, Sorin, *Paradoxul român*, Bucureşti, Univers, 1998.

Alexandrescu, Sorin, *Privind înapoi, modernitatea*, traducere de Mirela Adăscăliței et alii, Bucureşti, Univers, 1999.

Aristotel, *Politica*, traducere de Raluca Grigoriu, Bucureşti, Paideia, 2001.

Baciu, Claudiu, *Perspectiva funcționalistă a ontologiei lui Noica*, în V Cernica (coord.), *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. II, Bucureşti, Editura Academiei, 2007, pp. 333-351.

Barbu, Z., *Constantin Noica: Două introduceri şi o trecere spre idealism*, „Saeculum”, nr. 2, 1943.

Bayley, J., *Fascinația romantismului*, traducere de H. Fl. Popescu, Bucureşti, Univers, 1982.

Brădățan, Costică, *O introducere la istoria filosofiei româneşti în secolul XX*, Bucureşti, EFCR, 2000.

Călin, Vera, *Romantismul*, Bucureşti, Univers, 1970.

Călinescu, G., Călinescu, M., Marino, A., Vianu, T., *Clasicism, baroc, romantism*, Cluj-Napoca, Dacia, 1971.

Călinescu, Matei, *Cinci fețe ale modernității*, traducere de T. Pătrulescu, R. Turcanu, ediția a doua, Iaşi, Polirom, 2005.

Câmpean, D., *Patrimoniul Noica*, Deva, Destin, 1992.

Chatelet, Fr., Pisier, E., *Concepțiile politice ale secolului XX*, traducere de M. Boari, Cristi Preda, București, Humanitas, 1994.

Ciomoş, Virgil, *Le hégélianisme roumaine: Constantin Noica et la **Logique** de Hegel*, în JL Vieillard-Baron, Yves Charles Zarka (coord.), *Hegel et le droit naturel moderne*, Vrin, Paris, 2006, pp. 215-240.

Connor, Steven, *Cultura postmodernă*, traducere de Mihaela Oniga, Bucureşti, Meridian, 1989.

Diaconu, Marin, *Concepția filosofică a lui Constantin Noica. Etapa de tinerețe*, în Al Boboc, NI Mariş (coord.), *Studii de istorie a filosofiei universale*, vol. XIV, Bucureşti, Editura Academiei, 2006, pp. 587-615.

Diaconu, Marin, *Emil Cioran și Constantin Noica*, în V Cernica (coord.), *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol III, Bucureşti, Academici, 2008, pp. 84-90.

Diaconu, Marin, Diaconu, Florica, *Dicționar de termeni filosofici ai lui C Noica*, Bucureşti, Univers enciclopedic, 2004.

Dur, Ion, *Filosofia lui „întru" ca destin*, „Ramuri", nr. 11(257), 1985, p. 4.

Dur, Ion, *Noica şi desprinderea de Kant*, „Revista de filosofie", tomul LII, nr. 5-6, 2005.

Dur, Ion, *Noica între dandysm şi mitul şcolii*, Bucureşti, Eminescu, 1994.

Dur, Ion, *Portretul gazetarului la tinerețe*, Sibiu, Saeculum, 1999.

Flonta, Mircea, *Kant în lumea lui şi în cea de azi*, Iaşi, Polirom, 2005, pp. 220-222, 228-234.

Flonta, Mircea, *Cum să recunoaştem pasărea Minervei?*, Bucureşti, Editura Fundației Culturale Române, 1998.

Flonta, Mircea, *Noica în dezbaterea publică,* „Apostrof", XIV, nr. 1(152), 2003.

Foucault, Michel, *Cuvintele şi lucrurile*, traducere de Bogdan Ghiu, Mircea Vasilescu, Bucureşti, RAO, 2008.

Frunzetti, I., *Filosofia domnului C Noica, Revista Fundaţiilor Regale*, nr. 12, 1940.

Fukuyama, Francis, *Sfârşitul istoriei*, traducere de Dana Bercea, Bucureşti, Vremea, 1994.

Gautier, T., *Istoria romantismului*, traducere de M şi P. Izverna, 2 vol., Bucureşti, Minerva, 1990.

Geană, Gheorghiță, *Devenirea pură şi lucrarea sinelui (efectul epifenomenal al unor povestiri despre om),* „Revista de filosofie", tomul LIV, nr. 5-6, 2007, pp. 535-538.

Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, PUF, 1993.

Guliciuc, Emilia, *Aporiile gândirii nicasiene*, Bucureşti, EDP, 1999.

Guliciuc, Emilia, *Constantin Noica sau revolta întru spirit*, Bucureşti, EDP, 1999.

Grădinaru, M., *Noica. Modelul ontologic*, Iaşi, Septentrion, 1994.

Giulea, A.D., *Fiinţă şi proces în ontologia lui Noica*, Bucureşti, Humanitas, 2005.

Harvey, D., *Condiția postmodernității*, traducere de Cristina Gyurcsik, Irina Matei, Timişoara, Amarcord, 2002.

Hegel, *Prelegeri de filosofia istoriei*, traducere de Petru Drăghici, R. Stoichiță, Bucureşti, Humanitas, 1997.

Hirghiduş, Ion, *Introducere în ontologia lui Noica*, Cluj, Dacia, 1999.

Huch, R., *Romantismul german*, traducere de Viorica Nişcov, Bucureşti, Univers, 1974.

Ianoşi, Ion, *Constantin Noica*, ediție revăzută, Bucureşti, Academiei, 2006.

Ianoşi, Ion, *O istorie a literaturii româneşti în relația ei cu literatura*, Cluj, Apostrof, 1996.

Ionescu, Cornel-Mihai, *Cercul lui Hermes,* „Revista de filosofie”, nr. 4, iulie-august 1997.

Ionescu, Nae, *Logica colectivelor*, text îngrijit de Marin Diaconu, „Revista de filosofie”, XLIII, nr. 3-4, 1996, pp. 327-333; XLIII, nr. 5-6, 1996, pp. 471-477; XLIV, nr. 1-2, 1997, pp. 125-131.

Kim, J., Sosa, E. (eds.), *A Companion to Metaphysics*, Oxford, Blackwell, 1995.

Laignel-Lavastine, Alexandra, *Filosofie şi naționalism. Paradoxul Noica (1909-1987),* Bucureşti, Humanitas, 1998.

Lates, Titus, *Sistemul rostirii filosofice româneşti la C Noica,* „Revista de filosofie”, nr. 4, 1997.

Lavric, Sorin, *Reabilitarea individului în filosofia lui Constantin Noica*, „Equivalences”, 2003.

Lavric, Sorin, *Noica şi mişcarea legionară*, Bucureşti, Humanitas, 2007.

Lavric, Sorin, *Ontologia lui Noica. O exegeză*, Bucureşti, Humanitas, 2005.

Liiceanu, Gabriel, *Jurnalul de la Păltiniş*, ediție revăzută, Bucureşti, Humanitas, 1991.

Liiceanu, Gabriel, *Epistoloar*, Bucureşti, Cartea Românească, 1987.

Liiceanu, Gabriel, *Cearta cu filosofia*, Bucureşti, Humanitas, 1992, pp. 7-46.

Lyon, D., *Postmodernitatea*, traducere de L. Schidu, Bucureşti, Du Style, 1998.

Lyotard, Jean-Francois, *Condiția postmodernă*, traducere de Ciprian Mihali, Cluj-Napoca, Idea Design, 2003.

Marga, Andrei, *Raționalitate, comunicare și argumentare*, Cluj, Dacia, 1992, pp. 172-192.

Marino, Adrian, *Dosar Noica,* „22”, octombrie1992.

Militaru, Ion, *Constantin Noica și critica occidentului*, București, Cartea Românească, 2001.

Mill, J. St., *Despre libertate*, traducere de AP Iliescu, București, Humanitas, 1994.

Moraru, Cornel, *Constantin Noica*, Brașov, Aula, 2000.

Mutti, Claudio, *Penele Arhanghelului: intelectualii români și Garda de Fier*, București, Anastasia, 1997.

Nemoianu, Virgil, *România și liberalismele ei*, București, Editura Fundației Culturale Române, 2000.

Nemoianu, Virgil, *Îmblînzirea romantismului*, traducere de A. Florea, S. Aronescu, București, Minerva, 1998.

Nietzsche, *Dincolo de bine și de* rău, traducere de F. Grünberg, București, Humanitas, 1991.

Niță, Adrian, *Reabilitarea individualului*, „Revista de filosofie”, tomul XLIV, 4, 1997, pp. 401-407.

Niță, Adrian, *Tematica modernității și tematica națională la C. Noica*, „Revista de filosofie”, tomul XLVII, 5-6/2000, pp. 487-493.

Niță, Adrian, *Rațiune și modernitate la Noica*, „22”, anul XV (948), 6-11 mai 2008, p. 18.

Niță, Adrian, *Adeziunea la extremism*, „Cultura”, serie nouă, anul II, nr. 12 (64), joi 9 martie 2006, p. 21.

Niță, Adrian, *Cazul Noica și cazul Ianoși*, „aLtitudini”, anul I, nr. 2, aprilie 2006, p. 13.

Niță, Adrian, *Interpretarea ondulatorie a ontologiei lui Noica*, „Observator cultural”, nr. 286, 15-21 septembrie 2005, p. 14.

Niță, Adrian, *Iarna vrajbei noastre*, „Cuvântul”, anul XII (XVII), nr. 3 (345), 15 martie 2006, p. 16.

Niță, Adrian, *Interpretarea procesualistă a lui Noica*, „Cultura”, nr. 65, 29 martie 2007.
Niță, Adrian, *Despre istorie şi participare cu Noica şi Ianoşi*, „Timpul”, an VIII, nr. 100, aprilie 2007, p. 3.
Niță, Adrian, *Polemici cordiale versus injurii cu privire la ontologia lui Noica*, „Cultura”, nr. 90, 27 septembrie 2007.
Niță, Adrian, *Antitradiționalismul lui Noica*, „Timpul”, an VIII, nr. 107, noiembrie 2007, p. 7.
Niță, Adrian, *Deşertul interogațiilor*, Cluj-Napoca, Casa Cărții de Ştiință, 2007.
Noica, Alexandra, *Treziți-vă, sîntem liberi!*, Bucureşti, Humanitas, 2008.
Noica, Constantin, *Mathesis sau bucuriile simple*, Bucureşti, Humanitas, 1992.
Noica, Constantin, *Concepte deschise în istoria filosofiei la Descartes, Leibniz şi Kant*, Bucureşti, Humanitas, 1995.
Noica, Constantin, *De caelo. Încercare în jurul cunoaşterii şi individului*, Bucureşti, Humanitas, 1993.
Noica, Constantin, *Schiță pentru istoria lui „Cum e cu putință ceva nou”*, Bucureşti, Humanitas, 1995.
Noica, Constantin, *Jurnal filosofic*, Bucureşti, Humanitas, 1990.
Noica, Constantin, *Pagini despre sufletul românesc*, Bucureşti, Humanitas, 1991.
Noica, Constantin, *Douăzeci şi şapte trepte ale realului*, Bucureşti, Humanitas, 1999.
Noica, Constantin, *Rostirea filosofică românească*, Bucureşti, Editura Ştiințifică, 1970.
Noica, Constantin, *Creație şi frumos în rostirea românească*, Bucureşti, Eminescu, 1973.
Noica, Constantin, *Introducere la miracolul eminescian*, Bucureşti, Humanitas, 1992.

Noica, Constantin, *Despărțirea de Goethe*, Bucureşti, Univers, 1976.

Noica, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, Bucureşti, Eminescu, 1978.

Noica, Constantin, *Şase maladii ale spiritului contemporan*, Bucureşti, Humanitas, 1997.

Noica, Constantin, *Povestiri despre om*, Bucureşti, Cartea Românească, 1980.

Noica, Constantin, *Devenirea întru ființă*, Editura Ştiințifică şi Enciclopedică, 1981.

Noica, Constantin, *Trei introduceri la devenirea întru ființă*, Bucureşti, Univers, 1984.

Noica, Constantin, *Scrisori despre logica lui Hermes*, Bucureşti, Cartea Românească, 1986.

Noica, Constantin, *Cuvînt împreună despre rostirea românească*, Bucureşti, Eminescu, 1987.

Noica, Constantin, *Modelul cultural european*, Bucureşti, Humanitas, 1993.

Noica, Constantin, *Semnele Minervei. Publicistică, I,* Bucureşti, Humanitas, 1994.

Noica, Constantin, *Între suflet şi spirit. Publicistică, II,* Bucureşti, Humanitas, 1996.

Noica, Constantin, *Moartea omului de mâine, Publicistică, III,* Bucureşti, Humanitas, 2004.

Noica, Constantin, *Echilibrul spiritual*, Bucureşti, Humanitas, 1998.

Noica, Constantin, *Jurnal de idei*, Bucureşti, Humanitas, 1990.

Noica, Constantin, *Was ist das Individuelle*, vortag, Universität zu Erlangen-Nürnberg, 1986.

Noica, Constantin, „*Adsum* ”, număr unic, Sinaia, 1940.

Noica, Constantin, *Crede*, „Buna Vestire”, anul IV, seria II, nr. 1, 8 septembrie 1940, p. 1.

Noica, Constantin, *Fiți înfricoșetor de buni*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 2, 10 septembrie 1940, p. 1.

Noica, Constantin, *„Ești necinstit sufletește... "*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 3, 11 septembrie 1940, p. 1.

Noica, Constantin, *„Cultură și legiune"*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 3, 11 septembrie 1940, p. 2.

Noica, Constantin, *Cumplita lor călătorie*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 4, 12 septembrie 1940, p. 1.

Noica, Constantin, *...Și viață fără de moarte*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 7, duminică 15 septembrie 1940, p. 1

Noica, Constantin, *Anul I, ziua întâi*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 8, 17 septembrie 1940, p. 1.

Noica, Constantin, *Pentru cel care nu înțelege*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 9, 18 septembrie 1940, p. 1.

Noica, Constantin, *Ierusalime... Ierusalime...*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 10, 19 septembrie 1940, p. 1.

Noica, Constantin, *10.001*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 11, 20 septembrie 1940, p. 1.

Noica, Constantin, *Nae Ionescu*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 12, 21 septembrie 1940, p. 1.

Noica, Constantin, *Sufletul cetății*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 14, 24 septembrie 1940, p. 1.

Noica, Constantin, *Procesul Ioanei d'Arc*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 16, 26 septembrie 1940, p. 1.

Noica, Constantin, *Nu suntem contemporani*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 18, 28 septembrie 1940, p. 1.

Noica, Constantin, *Apelul axei*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 19, 29 septembrie 1940, p. 2.

Noica, Constantin, *Electra sau femeia legionară*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 21, 2 octombrie 1940, p. 1.

Noica, Constantin, *Sunteți sub har*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 23, 4 octombrie 1940, p. 1.

Noica, *Întâlnirea de la 6 octombrie,* „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 25, 6 octombrie 1940, p. 3.

Noica, Constantin, *Limpeziri pentru o Românie legionară*, „Buna Vestire", anul IV, seria II, nr. 29, 11 octombrie 1940, p. 6.

Noica, Rafael, *Celălalt Noica*, Bucureşti, Anastasia,1994.

Pamfil, Laura, *Noica necunoscut*, Cluj, Apostrof, 2007.

Palcologu, Al., *Despărțirea de Noica,* „România litcrară", XX, nr. 50, 10 dccembrie 1987.

Palcologu, Al., *Amicus Plato sau ... despărțirea de Noica*, Cluj, Eikon, 2006.

Palcologu, Al., *Ipoteze de lucru*, Bucureşti, Cartea Românească, 1980, pp. 7-67.

Palmcr, R.E., *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston, Northwestern University Press, 1969.

Papu, Edgar, *Existența romantică*, Bucureşti, Minerva, 1980.

Pârvu, Ilie, *Arhitectura existenței*, Bucureşti, Humanitas, 1990, pp. 218-222.

Pârvu, Ilie, *Metafizica lui Noica (Note preliminare),* „Revista de filosofie", nr. 4, 1997.

Pleşu, Andrei, *Limba păsărilor*, Bucureşti, Humanitas, 1994.

Pogorilovschi, Ion, *Constantin Noica – individualitate şi universalitate*, în I Pogorilovschi (coord.), *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol. 1, Bucureşti, Editura Academiei, 2006, pp. 155-170.

Popescu, Dragoş, *Structura conceptului de „devenire întru ființă” la Constantin Noica*, în V Cernica (coord.), *Studii de istorie a filosofiei româneşti*, vol II, Bucureşti, Editura Academiei, 2007, pp. 303-332.

Popescu, Dragoş, *Logică si dialectică speculativă la Constantin Noica*, în: *Istoria logicii românesti*, coord. Al. Surdu si Dragoş Popescu, Editura Tehnică, Bucureşti, 2006, pp. 411-431.

Popescu, Dragoş, *Argumentul ontologic în filosofia lui C. Noica*, în: I Tănăsescu (coord.), *Argumentul ontologic. Aspecte tradiționale şi interpretări moderne*, Editura Pelican, 2004, pp. 126-140.

Rădulescu, Mihai, *Jocul cu moartea*, Bucureşti, Humanitas, 2001.

Râmbu, N., *Romantismul filosofic german*, Iaşi, Polirom, 2001.

Schleiermacher, *Hermeneutica*, traducere de N. Râmbu, Iaşi, Polirom, 2001.

Schuhl, PM, *L'oeuvre de Platon*, Paris, Vrin, 1971.

Simion, Eugen, *Cioran, Noica, Eliade, Vulcănescu*, Bucureşti, Univers enciclopedic, 2000.

Sorescu, M., *Constantin Noica*, „Ramuri”, nr. 12 (282), 1987, p. 7.

Steinhardt, N., *În genul lui Cioran, Noica, Eliade*, Bucureşti, Humanitas, 1996.

Stolojan, S., *Sub semnul depărtării. Corespondența Noica-Stolojan*, Bucureşti, Humanitas, 2006.

Surdu, Alexandru, *Evocare,* „Revista de filosofie”, nr. 4, 1997.

Surdu, Alexandru, *Vocații filosofice româneşti*, Bucureşti, Academiei, 1995, pp. 85-102.

Surdu, Alexandru, *Gândirea speculativă*, Bucureşti, Paideia, 2001, pp. 217-222, 277-280.

Tănase, Stelian, *Anatomia mistificării. Procesul Noica-Pillat*, Bucureşti, Humanitas, 1997.

Tănăsescu, Ion, *Filosofia după Noica,* „Idei în dialog”, anul IV, nr. 2 (29), 2007.

Tieghem, Paul van, *Le mouvement romantique*, ediția a doua, Paris, Vuibert, 1923.

Tonoiu, Vasile, *Însemnări la un tratat,* „Revista de filosofie”, tomul XXXI, nr. 5, 1982, pp. 510-513.

Vasiliu-Scraba, Isabela, *Filosofia lui Noica – între fantasmă şi luciditate*, Slobozia, Ecodava, 1992.

Vattimo, Gianni, *Sfîrşitul modernității*, traducere de Ştefania Mincu, Constanța, Pontica, 1993.

Verdery, K., *Compromis şi rezistență*, Bucureşti, Humanitas, 1994, pp. 249-300.

Vieru, Sorin, *Reperul etic în gândirea lui Noica,* „22”, nr. 13, 2002.

Vieru, Sorin, În *căutarea marilor începuturi,* „Revista de filosofie”, tomul XLIV, nr. 4, 1997, pp. 387-389.

Zamfirescu, Vasile Dem, *Jurnal despre Constantin Noica*, în VD Zamfirescu, *În căutarea sinelui*, Bucureşti, Trei, 2003.

INDICE DE NUME:

G

H

I

K

INDICE DE MATERII

CUPRINS

Adrian Niță este conferențiar universitar la Departamentul de Filosofie al Universității din Craiova şi cercetător ştiințific la Institutul de Filosofie şi Psihologie ,,Constantin Rădulescu-Motru” al Academiei Române. Autor al lucrărilor *Leibniz* (Paideia, 1998), *Metodologie* (Ars Docendi, 2005), *Timp şi idealism* (Paideia, 2005) *Deşertul interogațiilor* (Casa Cărții de Ştiință, 2007), *La métaphysique du temps chez Leibniz et Kant* (L'Harmattan, 2008) şi al câtorva zeci de studii şi articole din volume colective, reviste de specialitate şi de cultură din țară şi din străinătate. A tradus: Leibniz, *Scrieri filosofice* (All, 2001), E. Gilson, *Tomismul* (Humanitas, 2002).

Lucrarea *Noica: o filosofie a individualității*, de Adrian Niță, tratează despre o temă ce străbate ca un fir roşu întreaga operă a marelui filosof, şi anume relația dintre individual şi general. Sunt trecute în revistă: holomerul şi teoria individualului formal, ființa de prima instanță, tentativa de a găsi universalul în şi prin idiomatic, exacerbarea individualistă interbelică. Autorul demonstrează că trăsăturile fundamentale ale individualității de tip nicasian se suprapun aproape perfect peste trăsăturile individualului romantic.

Concluzia cercetării are marele merit că aruncă o lumină complet diferită asupra unor importante teme ideologice (naționalismul, protocronismul, neimplicarea civică etc.) şi metafizice (identitate şi individuație, intensiunea şi extensiunea termenului „individual” la Noica, instanțele ființei etc.), ce are darul de a sublinia cât de profund era conectat Noica cu marea filosofie europeană.



ISBN 978-973-596-526-6